

ELEMENTI
DI FILOSOFIA



ELEMENTI

DI

FILOSOFIA

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA REGIA UNIVERSITA' DI NAPOLI, SOCIO CORRISPONDENTE DEL REAL ISTITUTO DI FRANCIA, ACCADEMIA DELLE SCIENZE MORALI E POLITICHE EC. EC. CAVALIERE DEL REAL ORDINE DI FRANCESCO 1.° E CAV: DEL REAL ORDINE FRANCESE DELLA LEGION DI ONORE.

VOLUME II.

QUINTA EDIZIONE

Con correzioni che non si trovano nelle antecedenti edizioni.



NAPOLI

DAI TORCHI DEL TRAMATER

Salita S. Sebastiano n. 51.

1846.


BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE

LOGICA MISTA

CAPO I.

DEL PRIMO FONDAMENTO DELLA LOGICA MISTA, CIOÈ DELLE VERITA' PRIMITIVE DI FATTO.

§. 1. Giovanetti, voi già conoscete il sistema della facoltà dello spirito: conoscete egualmente la natura degli elementi semplici de' nostri giudizî: sapete inoltre, che una scienza è una catena di raziocinî, ed il raziocinio un insieme di giudizî; voi dunque sapete la natura degli elementi semplici della nostra scienza; siete perciò nel caso di giudicare su la realtà della scienza umana, e di potere fondatamente rispondere alla prima domanda, che il filosofo dee fare a se stesso: *che cosa poss' io sapere?* Io vi chiamo appunto a fare questa ricerca. Ora se, nell' atto che la fate, vi domando: *che cosa cercate voi di conoscere?* mi risponderete certamente, che cercate di conoscere, qual cosa potete voi sapere, e su qual fondamento potete saperla. Ora non mi fate questa risposta, se non perchè sapete, qual ricerca voi fate. La conoscenza di questa ricerca, l' esistenza di essa nel vostro spirito, son dunque in voi indivisibilmente congiunte. Questa conoscenza congiunta coll' esistenza di ciò che si conosce, è appunto una *conoscenza reale*. La realtà della nostra conoscenza è dunque una verità *primitiva di fatto*, che ogni filosofia, sin da' suoi primi passi, è obbligata di supporre.

La realtà della conoscenza è dunque una verità indimostrabile. Se pensaste di dimostrarla, tentereste l' impossibile. Per

dimostrare una verità, bisogna riguardarla come l' illazione di un raziocinio giusto; bisogna perciò ammettere le premesse di questo raziocinio; ora le premesse del raziocinio, se sono assiomi, si ammette, che lo spirito percepisce nella nozione del soggetto il predicato. Ma su qual motivo taluno ammette nel suo spirito questa percezione, in cui consiste l' evidenza, se non che per la testimonianza della propria coscienza? Ciascuno dunque, in questo caso, ammette la congiunzione indivisibile della testimonianza della coscienza coll' esistenza di una data percezione nel proprio spirito, il che val quanto dire, *ammette la realtà della conoscenza*. Se poi le premesse del raziocinio, di cui parliamo, sono, verità sperimentali, queste sono, in ultimo risultamento, appoggiate su la testimonianza della coscienza. In effetto, quando dite: *esiste un fuori di me*, ed io vi domando: su qual motivo poggiate voi quest' asserzione? siete obbligati a rispondermi, che avete una percezione costante ed indelebile di *un di fuori*; se poi vi domando di nuovo: come siete certi, che avete la percezione di cui parlate; siete obbligati, in ultimo risultamento, a rispondermi, che lo siete per la testimonianza della propria coscienza. La testimonianza della coscienza, o in altri termini, la percezione del senso interno, è l' ultimo fondamento, su di cui è appoggiata la scienza dell' uomo, e la congiunzione indivisibile di questa percezione coll' esistenza dell' oggetto percepito, è supposta nelle premesse del raziocinio, con cui si pretende di provarla. La realtà della conoscenza non è dunque il risultamento di un raziocinio: essa è ammessa innanzi a qualunque raziocinio, essa è una verità primitiva, ed indimostrabile.

§. 2. Le nostre scuole han cercato di dimostrare questa tesi: *Il senso interno è un motivo metafisicamente certo dei nostri giudizi*, cioè un motivo di una certezza infallibile; esse han dunque cercato di dimostrare la realtà della nostra conoscenza. Ma se questa realtà è una verità, che non può dimostrarsi, e se essa è necessariamente ammessa nelle premesse di qualunque raziocinio; segue, che il raziocinio, con cui

le scuole han cercato di dimostrare la tesi enunciata, è un raziocinio falso, chiamato da *Aristotile petizione di principio*. Questo modo di ragionare presenta de' raziocini falsi, perchè il raziocinio consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizi, ora quando l'illazione, è premessa in un raziocinio, essa non è illazione, e non essendovi illazione, non vi è in effetto raziocinio, ma un'apparenza di raziocinio.

Questa specie di falsi raziocini è di due maniere, o quando si vuol provare l'istesso per l'istesso, o quando vogliam dimostrare una proposizione con un'altra, e questa seconda colla prima. Della prima maniera sarebbe questo raziocinio: *l'aria è grave*; *dunque pesa*. Perchè chi ti nega, che l'aria pesa, ti nega ugualmente la proposizione identica, cioè, che l'aria è grave, ed il provare l'una cosa per l'altra è il provare l'istesso per l'istesso. Se un filosofo, per provare l'esistenza del vôto, dicesse: *non tutto lo spazio mondano è materia, vi è dunque del vôto*, commetterebbe una petizione di principio, perchè il principio, e la conseguenza sono una medesima quistione.

Ma quì conviene fare un'osservazione, per non prendersi equivoco. Abbiamo detto nell'Ideologia, che l'equipollenza delle proposizioni somministra un mezzo legittimo d'illazione; si può dunque da una proposizione dedurre un'altra proposizione identica. Ma quando ciò si fa legittimamente, bisogna che la prima proposizione, da cui l'altra s'inferisce, sia o una verità primitiva, o una illazione di un antecedente raziocinio esatto; altrimenti in ultimo risultamento, non vi ha alcuna prova, e si suppone ciò ch'è in quistione.

La seconda maniera con cui si commette la petizione di principio, si è, quando una stessa proposizione, fa di principio, o d'illazione d'una stessa proposizione, il che, come è evidente, è un assurdo. Se un filosofo, per esempio, volendo provare l'esistenza de' corpi, ricorresse alla veracità di Dio, ed indi per provare l'esistenza di Dio, partisse dall'esistenza de' corpi, commetterebbe appunto il circolo vizioso, di cui parliamo; poichè l'esistenza di Dio sarebbe

nello stesso tempo principio, ed illazione dell'esistenza dei corpi.

Nella quistione, che ci occupa, su la realtà della nostra conoscenza, i filosofi che han cercato di dimostrare questa realtà hanno commesso appunto il fallo, di cui abbiam testè parlato. È evidente, eglino dicono, che nell'idea di sentire una cosa si contiene l'esistenza di questa cosa: ora è evidente, che bisogn'ammettere di una cosa ciò che si vede compreso nell'idea chiara, e distinta di essa; bisogna dunque ammettere l'esistenza di ciò che la coscienza sente. Ora se alcuno domandasse a questi filosofi il motivo dell'evidenza delle premesse del raziocinio rapportato, eglino risponderebbero che un tal motivo è la testimonianza della coscienza; provano dunque la veracità della coscienza per mezzo dell'evidenza, e l'esistenza dell'evidenza per mezzo della veracità della coscienza; e perciò commettono il circolo vizioso di cui abbiam parlato. In questo vizio cade l'autore delle istituzioni filosofiche, ad uso del seminario di Lione.

La filosofia dee dunque ammettere, come una verità primitiva, l'esistenza della conoscenza, e del me conoscitore. *Io conosco*, è questo un principio, che bisogna contentarsi di riconoscere, e lasciare l'impresa di dimostrarlo.

§. 3. Alcuni filosofi, cercando la possibilità di una conoscenza reale in noi, invece di riconoscere l'esistenza, hanno enunciato questa ricerca nel modo seguente: *Come lo spirito passa egli dalla regione delle sue idee, a quella delle cose esistenti?* Lo spirito umano, hanno eglino ancora detto, non è capace di altra cosa, se non che di sole idee. Supposta questa dottrina, i filosofi si son divisi in due opinioni: alcuni hanno creduto, che lo spirito umano non può affatto conoscere le cose esistenti, che egli non possiede altra cosa, se non che le proprie idee; e che perciò la sua scienza si limita alla conoscenza di alcuni *fenomeni*, che si chiamano anche *apparenze*; ma che una conoscenza delle cose, in se stesse considerate, è impossibile per l'uomo. Altri filosofi hanno pensato, che sebbene lo spirito umano non possegga altra cosa, se non che sole idee, pure può per

mezzo di queste, conoscere le cose esistenti in se stesse; poichè le idee essendo le *immagini*, *o le rappresentazioni delle cose esistenti*, tutto ciò che si dice delle idee, può ancora applicarsi agli oggetti, di cui queste idee sono le immagini, o le rappresentazioni.

Si vede chiaramente che la prima opinione, facendo girare lo spirito in un circolo di apparenze, distrugge la realtà delle nostre conoscenze. La conoscenza non è che un nome vano, se essa non è la conoscenza di qualche cosa, un oggetto è un nulla, se non è qualche cosa reale. Se tutta la nostra scienza non è composta, se non che di *apparenze*, la nostra scienza tutta intera è vana, e la realtà della conoscenza umana è distrutta.

La seconda opinione ammette la realtà della nostra conoscenza, senza alcun fondamento. In primo luogo, se lo spirito umano non fosse capace di altra cosa, se non che delle sole idee, come potrebb' egli conoscere la conformità di queste idee cogli oggetti? Se un uomo vede un ritratto, senz' aver giammai veduto l'originale, può egli forse conoscere, se un tal ritratto sia una produzione arbitraria del pittore, o pure sia la copia di un uomo realmente esistente? E qualora gli si dicesse, che il ritratto si riferisce ad un oggetto reale, può egli giammai conoscere, senz' aver veduto quest'oggetto, la similitudine o la differenza del ritratto dell' oggetto medesimo? Da tutto ciò si dee concludere, che i filosofi, i quali definiscono le idee per le rappresentazioni degli oggetti, non possono stabilire su di un solido fondamento, la realtà delle nostre conoscenze.

Ma come lo spirito passa egli dalla regione delle sue idee a quella dell'esistenze? Lo spirito non può uscire da se stesso; se adunque egli è capace di conoscenze reali, non può ritrovare queste conoscenze, se non che in se stesso. Ma può egli forse trovare in se stesso delle conoscenze reali? Noi abbiamo, già ne' due primi capitoli della psicologia, e nella ideologia intera, gettato i fondamenti della realtà delle nostre conoscenze. Noi abbiamo stabilito, che il primo

fatto, da cui dee partire la filosofia, si è la percezione del *me*, il quale percepisce *un di fuori*. Ora la percezione del *me*, e delle sue modificazioni da noi chiamata *coscienza*, è nel *me* stesso; questa percezione non è dunque in una regione diversa da quella dell' oggetto percepito. Ma, si replica, se la percezione del *me* è nel *me* stesso, *il fuor di me* non è certamente nel *me*. Or come, si domanda, lo spirito, il quale non può uscir da se stesso, può egli arrivare ad avere una conoscenza reale di ciò che è fuor di se? Lo spirito percepisce in se alcune modificazioni passive, o in altri termini, alcune passioni: percependole, percepisce ancora l' agente esterno: sentirsi affetto è sentire qualche cosa da cui lo spirito è affetto. Abbiam osservato, che gli oggetti de' nostri sentimenti primitivi sono i concreti: lo spirito sentendo le modificazioni passive, da cui è affetto, sente se stesso paziente, sentire lo spirito se stesso paziente è lo stesso che un agente esterno, lo modifica. Lo spirito è limitato, e nel suo limite sente l'agente esterno, *il fuor di se* che lo limita. Tale è la natura del sentimento primitivo, che noi dobbiamo limitarci a riconoscere. Lo spirito non percepisce dunque gli oggetti esterni, se non che in se stesso, e nella coscienza di se stesso è riposto il fondamento della scienza dell' uomo.

§. 4. Per mezzo de' sensi esterni noi sentiamo gli oggetti esterni che ci modificano; e per mezzo del senso interno sentiamo ciò che accade dentro di noi. M' abbiamo ancora bisogno del senso interno, per conoscere ciò ch'è fuor di noi. Le sensazioni esterne ci rendono presenti gli oggetti esterni: ma la coscienza ci presenta queste sensazioni, poichè esse sono nostre interne modificazioni. La visione rende presente allo spirito la luna; ma la coscienza gli presenta la visione della luna. Perciò l' ultimo fondamento della scienza dell' uomo è la coscienza di se stesso. L' *Io* e le sue modificazioni è l' oggetto immediato della coscienza; il fuor di me e le sue proprietà relative, che sono i suoi rapporti con me, ne sono l' oggetto mediato. Quindi nasce la divisione di due si-

stemi di conoscenze: l' uno ha per oggetto mediato della coscienza, cioè *il fuor di me*, o la natura sensibile: l' altro ha per oggetto immediato lo stesso oggetto immediato della coscienza cioè l' *Io* e le sue operazioni. La ragione finalmente, come abbiamo detto nell' ideologia si eleva dalla conoscenza degli oggetti immediati della sensibilità, e della coscienza, alla conoscenza dell' essere infinito di Dio invisibile. La conoscenza di questo essere si risolve anche, in ultimo risultamento, nella testimonianza della coscienza, la quale rende presente allo spirito il raziocinio, che dimostra l' esistenza di Dio.

§. 5. Nel capitolo primo della psicologia vi ho dimostrato, che le operazioni dello spirito incominciano dalla percezione del me, unitamente alle sue modificazioni, non già dal giudizio sul me. Questa percezione primitiva è il sentimento complesso di alcune esistenze. Fin qui lo spirito è passivo, e non esiste in lui la conoscenza, se non che nel germe del sentimento. È necessaria l' azione della meditazione, per fare sviluppare da questo germe l' arbore delle nostre conoscenze. Lo spirito rientrando in se stesso, decomponendo e ricomponendo il fascetto delle esistenze, che la coscienza gli presenta, acquista le conoscenze primitive di fatto, che sono i fondamenti delle scienze umane. Nel capitolo quinto della psicologia, parlandovi della sintesi, vi ho detto nel §. 34, che vi è una sintesi reale. Questa consiste, per lo appunto, nel riunire insieme quelle esistenze, che sono realmente unite. Nelle verità primitive della coscienza, la sintesi riunisce le diverse modificazioni del me al me stesso: ora queste modificazioni sono realmente nel me, di cui sono modi di essere. La coscienza percepisce insieme il me colle sue modificazioni: l'analisi decompone queste percezioni complesse, in quella del me, cioè del soggetto, ed in quella delle diverse sue modificazioni: la sintesi reale riunisce queste percezioni decomposte, e così nascono le conoscenze primitive reali. Queste conoscenze sono reali, perchè gli elementi, di cui si compongono, sono reali essendo le percezioni immediate dell'esi-

stenze, e perchè la loro connessione è anche reale. La realtà di queste conoscenze si dee osservare e riconoscere, non mica dimostrare. Voi dovete rileggere il capitolo primo, ed il capitolo quinto della psicologia, non meno che il quarto dell' ideologia.

La coscienza ci somministra dunque i dati per le prime conoscenze appartenenti alla natura dell' uomo. Così conosciamo l' esistenza del nostro me, conosciamo, che siam soggetti al piacere, ed al dolore; che giudichiamo, che ragioniamo, che abbiamo de' desiderî, e che scelghiamo a seconda della nostra volontà: in una parola meditando su la coscienza di noi stessi, acquistiamo le conoscenze primitive di fatto, su le quali è fondata la psicologia e tutte le scienze, che hanno per oggetto di farci conoscere lo spirito umano.

Io vi ho detto che le conoscenze primitive sono un prodotto della meditazione sul sentimento della coscienza; e qui vi prego di osservare, che lo spirito umano, sotto diversi riguardi, è passivo ed attivo insieme. Egli è passivo nella sensibilità, nella coscienza, nel desiderio e nella riproduzione di alcune idee: egli è attivo nell' analisi, nella sintesi è nella volontà, che dirige queste facoltà della meditazione. Riguardato lo spirito come passivo non è capace nè di conoscenze vere, nè di conoscenze false: egli è a questo riguardo come una tela, su di cui si fanno diverse pitture. La verità, o la falsità si dee riporre nell'esercizio della meditazione. Lo spirito possiede la verità, quando egli afferma ciò che è, o nega ciò che non è; nel caso contrario egli erra; la verità, e la falsità risiedono dunque ne' nostri giudizî.

Ciò che determina lo spirito a giudicare così, e non altrimenti, chiamasi il *motivo del giudizio*. Perciò la coscienza, che è il sentimento del me, e delle sue modificazioni, è il motivo immediato di tutt' i giudizî primitivi, che riguardano lo spirito umano. Perchè, provando un' afflizione, io giudico, che sono afflitto? Ciò avviene, perchè son coscio di un' afflizione in me, perchè la coscienza mi presenta insieme l' afflizione, il me, e la loro unione; perciò rivolgen-

do la mia meditazione su di ciò, che la coscienza mi presenta, riagendo per dir così, sull'azione della coscienza, formo il giudizio : *io sono afflitto.*

§. 6. La coscienza, la quale è il motivo immediato de' giudizî primitivi, che riguardano il nostro spirito, è anche il motivo mediato, ed ultimo de' giudizî primitivi, che riguardano gli oggetti esterni. Ciò può rilevarsi da quello, che abbiamo detto nel §. 3. Il motivo immediato poi di tali giudizî è la sensibilità esterna. Stendendo la mano su d'un globo di marmo, io sento una moltitudine di cose esterne al me, che mi danno i sentimenti di resistenza, e di continuità: meditando su questo gruppo di sentimenti, pronuncio il seguente giudizio: *vi è una cosa fuori di me solida, ed estesa.* Or quali motivi concorrono a determinarmi ad un tal giudizio? Vi è, io dico un globo, cioè una cosa esterna al me, solida, ed estesa, perchè io la sento; e se cerco di nuovo su qual motivo io sappia di sentirla, troverò che un tal motivo è la testimonianza della coscienza, ed è ciò l'ultimo motivo, che io poss' addurre di questo mio giudizio. La testimonianza della coscienza è dunque l' ultimo motivo de' giudizî di fatto, che riguardano gli oggetti esterni. La sensazione rende presenti allo spirito gli oggetti, che sono fuori di noi; ma la coscienza ci presenta la sensazione, e rende, per dir così, lo spirito presente a se stesso.

Vi sono stati de' filosofi, i quali han preteso, che non può rifiutarsi la testimonianza della coscienza, che attesta l'esistenza delle sensazioni in noi; ma che debba rigettarsi la testimonianza delle sensazioni, le quali ci annunciano l'esistenza di alcùni oggetti esterni. Essi ammettono la veracità della coscienza come motivo immediato de' nostri giudizî; ma la rifiutano come motivo mediato. Questi filosofi pretendono, che non esistano altri esseri, se non che i soli spiriti, e le loro modificazioni: eglino negano l' esistenza tanto del proprio corpo, che degli altri corpi dell' universo. Questi filosofi si chiamano *idealisti*, e la dottrina da loro insegnata appellasi *idealismo*. L' ultimo grado dell' idealismo si è l' *ego-*

ismo cioè, l'opi one, la quale nega l'esistenza non solamente de' corpi, ma ancora quella di tutti gli altri spiriti, fuori del proprio. Secondo questa strana razza di filosofi, la nostra vita è un lungo sogno, in cui ci sembra di vedere fuori di noi, tante cose, che non hanno esistenza, nello stesso modo che non hanno esistenza gli oggetti, che ci sembra di vedere nel sogno. *Cartesio*, cercando di rifare il proprio intendimento, e di risalire alle verità primitive, incominciò dal dubitare di tutte le cose; ma egli vide che un tal dubbio supponeva l'esistenza del me, che dubita; da ciò incluse che l'esistenza del me era incontrastabile, poichè si ammetteva col dubitarne; ma che l'esistenza delle cose esteriori non confermandosi col dubitarne, rimaneva incerta; egli perciò ammise come incontrastabile l'esistenza degli oggetti immediati della coscienza, ma non gli sembrò tale quella degli oggetti mediati. È incontrastabile, egli disse, l'esistenza dell'idea della Luna nel mio spirito, ma non è incontrastabile l'esistenza del globo lunare fuori del mio spirito; io non posso dubitare della prima, poichè essa si pone col dubbio stesso; ma io posso dubitare della seconda. Così *Cartesio* restò solo nell'universo colle sue idee.

§. 7. Lo stato della quistione su l'idealismo è dunque: *la coscienza è un motivo legittimo mediato ne' giudizi di fatto?* o in altri termini: *si può egli ammettere la testimonianza della coscienza per gli oggetti immediati di essa, e rifiutarsi per gli oggetti mediati?* La coscienza percepisce il me come limitato da un fuor di me, ora se non esistesse un fuor di me, questa testimonianza della coscienza sul proprio essere sarebbe illusorio, e la coscienza non sarebbe un motivo legittimo per gli oggetti immediati. La coscienza percepisce il me come paziente; ora se l'*Io* non fosse affetto da oggetti esterni, egli non sarebbe paziente, e la testimonianza della coscienza circa il proprio essere sarebbe fallace. Inoltre se l'esistenza degli oggetti immediati della coscienza è incontrastabile, bisogna ammettere questi oggetti tali quali si offrono alla coscienza stessa. Se l'esistenza delle sensazioni è

incontrastabile, bisogna ammettere le sensazioni tali quali alla coscienza si offrono. Ora che cosa è mai la sensazione, se non è un sentir qualche cosa? Nell'ipotesi dell'idealismo, la sensazione non sente alcuna cosa; essa non è dunque in tale ipotesi, un sentire, e la sua esistenza è un bel nulla.

La scuola di *Leibnitz* toglie la differenza fra lo stato passivo ed attivo dell'essere pensante: essa insegna, che tutte le modificazioni dello spirito nascono dal suo interiore, senz'alcuna influenza esterna. Lo spirito, secondo il filosofo alemanno, è creato coll'idea dell'universo, e con una forza la quale tende incessantemente a rendere più chiara, e distinta quest'idea. Ora il negare l'esistenza delle passioni nello spirito è un negare la verità immediata della coscienza. Ma non potrebbero forse le nostre sensazioni derivare dall'interno della nostra natura, e perchè nascono indipendentemente dalla nostra volontà, darci il sentimento della passione? Rispondo in primo luogo, che la scuola di Leibnitz non può farci questa obbiezione, poichè essa insegna, che tutte le modificazioni dell'anima nascono dalla forza unica di rappresentar l'universo; gli atti perciò della volontà, e le sensazioni nascono, secondo questa scuola, dallo stesso principio: dico in secondo luogo, che non solamente le sensazioni si presentano alla coscienza come indipendenti dalla volontà, ma ancora come effetti di un'agente esterno, e la coscienza percepisce il me come limitato da un di fuori.

§. 8. Nel sistema Malebranchiano le sensazioni son prodotte nel me da Dio; e perciò in questo sistema l'*Io* sarebbe anche paziente, nel caso che non esistessero i corpi. Ma in primo luogo è incontrastabile, anche in questa ipotesi, l'esistenza di *un di fuori* che limita, ed agisce sul me, e questa verità ci vien rivelata dalla coscienza. Se poi il di fuori, da cui lo spirito è affetto, possa confondersi con Dio, è una seconda quistione, che riguarda la natura del di fuori. Volendo risolverla osservo, che Dio, secondo la nostra filosofia e quella di *Malebranche*, è un essere semplice; ora il di fuori de' sensi si mostra a noi come moltiplice. Non

solamente io sento, stendendo la mano su di un tavolino, un soggetto incognito col dito pollice, ma ne sento ancora uno col dito indice, ed il secondo mi si offre come distinto dal primo, e come contiguo collo stesso. Pare dunque che io possa essere sicuro, che l' esistenza esterna, che mi modifica, sia moltiplice e che perciò sia diversa da Dio, che è un essere semplice.

Confesso, che il raziocinio rapportato, per provar essere l' esistenza esterna che ci modifica moltiplice, non sembra essere interamente soddisfacente. Uno stesso oggetto può produrre nel nostro spirito modificazioni diverse, e sembrarci ancora moltiplice senza esserlo. Così uno stesso corpo si mostra in un modo per mezzo della vista, ed in un altro diverso per mezzo del tatto; e l' idea del corpo visibile è, come abbiam osservato nell' Ideologia, diversa da quella del corpo tangibile. Inoltre si possono situare degli specchi in modo, che ci presentino lo stess'oggetto come duplicato, triplicato ec. ciò che può anche avvenire riguardando un oggetto col mezzo de'soli occhi.

Tutti questi fenomeni, che ci si obbiettano, suppongono l' esistenza moltiplice, e si spiegano per mezzo della stessa: un corpo sembra di un modo per mezzo della vista, e di un altro per mezzo del tatto, poichè esso agisce diversamente su due organi diversi: sul tatto agisce immediatamente; sugli occhi agisce mediatamente per mezzo de' raggi luminosi. Un corpo sembra duplicato, triplicato ec. per mezzo di alcuni specchi, perchè agisce sugli occhi per mezzo di raggi riflessi diversi; lo stesso avviene quando si vede per mezzo de' soli occhi duplicato: in tal caso i raggi che colpiscono le retine vanno a convergere in punti diversi. Tutti questi fenomeni dunque hanno luogo nella supposizione, che l' esistenza esterna sia moltiplice. Ma supponendo che un essere unico e semplice modifichi lo spirito, il quale è anche semplice, non sembra possibile, che l' esistenza esterna apparisca in modi diversi. Il modo in cui questo apparisce è un risultamento della natura dell' agente, e del paziente, e non può perciò essere che unico e semplice ancora esso.

Nell' ideologia vi ho fatto vedere, che fra l' estensione, che ci solpisce al di fuori, ve ne è una, la quale l' *Io* riguarda come propria, ed è quella in cui gli sembra di esistere, che è immediatamente sotto l' impero della sua volontà, e che gli è incessantemente presente; e vi ho ancora fatto vedere che ve ne ha un' altra, la quale si riguarda come estranea al me, nella quale l' *Io* non si trova. Secondo la testimonianza della oscienza vi è dunque *un di fuori*, in cui l' *Io* si trova, o che è unito al me, e vi è un di fuori, in cui l' *Io* non si trova; e che non è unito al me. Il di fuori è dunque moltiplice. Questo raziocinio mi sembra esatto. Ma ripiglia *Malebranche*, le nostre sensazioni non sono forse modificazioni dell' anima nostra? E Dio non può forse produrre in lei tutte le modificazioni di cui essa è capace? Le nostre sensazioni, io rispondo, sono modificazioni dell' anima nostra, ma modificazioni relative, le quali suppongono un termine al di fuori di noi, e Dio non può perciò produrle indipendentemente da questo termine. Le sensazioni sono un sentire, ed ogni sentire è di sua natura un sentir qualche cosa; non vi può dunque essere sensazione senza oggetto sentito.

Ma che cosa è mai, continuano gl' avversari ad opporci, quest' esistenza del me in un di fuor di lui? L' *Io* può egli forse esistere altrove se non che in se stesso? Che cosa è mai questa unione del me con un di fuori? È essa forse spiegabile, è forse in alcun modo concepibile? Questa unione, io rispondo, è il segreto del Creatore: essa è un mistero, che bisogna rispettare. L' Io esiste in se stesso, ma egli ha il potere di agire immediatamente su di una cosa esterna a lui, e questa cosa può a vicenda agire immediatamente sul me: queste due cose sono perciò in un rapporto di causalità scambievole: un tal rapporto è reale, ed è il fondamento del fenomeno dell' unione.

Ho osservato nella Psicologia, che lo spirito ne' sogni è solamente in uno stato passivo; quindi non può aver luogo in lui alcun giudizio, e perciò in tale stato lo spirito non è capace nè di errore nè di verità: per potersi a lui imputare

l'errore, è necessario che abbia il pieno possesso della sua attività. Tutte le obbiezioni dunque, che gl' idealisti ricavano dai sogni, e dalla follia, non hanno alcun valore.

§. 9. La meditazione sul sentimento del me, il quale sente un fuor di me, ci somministra le verità primitive di *esperienza interna*, e quelle di *esperienza esterna*. L' Io ragiona, egli desidera, egli vuole ec.: ecco verità che si riducono alla prima specie. Vi è un di fuori: questo ci apparisce esteso, impenetrabile, mobile ec., ecco verità di *esperienza esterna*.

Ma l' uomo non può acquistare la scienza in un istante: se i prodotti della meditazione non fossero permanenti, l' edifizio della scienza umana non avrebbe potuto costruirsi. Il sapientissimo Creatore della natura ha provveduto a ciò, egli ha dotato il nostro spirito della memoria, la quale rende permanenti i prodotti della meditazione, e ci trasporta nel passato. *Il pane che ho mangiato mi ha nutrito. L' acqua che ho bevuto ha estinto la mia sete. Il Sole mi si è mostrato in un punto dell' orizzonte, e dopo qualche tempo mi si è mostrato in un' altro ed è scomparso dagli occhi miei: questo fatto l' ho osservato più volte.* Ecco alcune verità di fatto, che la memoria mi presenta.

Se vi domanderò il motivo, per cui dite aver osservato, che il Sole nasce e tramonta; mi risponderete che vi ricordate di averlo osservato, e se vi domanderò di nuovo: come sapete che vi ricordate di aver ciò osservato? Mi risponderete, che ne avete coscienza. La memoria è dunque il motivo immediato del giudizio di cui parliamo, e la coscienza è il motivo mediato.

Osservate che senza la memoria presa in un senso esteso, e che comprende anche ciò che *Locke* chiama *contemplazione*, non vi potrebb'essere nè giudizio, nè raziocinio. Quando giudichiamo la nozione del soggetto dee continuare ad esser presente allo spirito sino al momento in cui il giudizio è formato. Quando ragioniamo è necessario, che ciascuno de' due giudizî delle premesse sia continuato ad essere tenuto presente allo spirito, sino al momento dell' illazione. Quel-

l' atto con cui lo spirito continua a tener presente un pensiere quale che siasi, chiamasi da *Locke contemplazione*: esso è un' attenzione continuata. Quando nondimeno parliamo della memoria come motivo de' nostri giudizi, intendiamo parlare del riconoscimento di un pensiere riprodotto.

Alcuni filosofi tentano di giustificare la testimonianza della memoria colla veracità di Dio. Se la memoria, eglino dicono, c' insegnasse, l' inganno si potrebbe attribuir a Dio, che ci ha fatto perchè c' ingannassimo. Ma se la cosa fosse come questi filosofi la pensano, noi non saremmo giammai ingannati dalla memoria; intanto gli errori di memoria sono giornalieri. Non esiste dunque la pretesa guarentigia di Dio. Io vi parlerò in appresso delle cause de' nostri errori, ed allora vi farò ancora conoscere come avvengono i falli di memoria.

Concludiamo, che l' ultimo motivo di tutt' i nostri giudizi si è la testimonianza della coscienza. I nostri giudizi o sono primitivi, o dedotti, i primi o sono assiomi, o verità primitive di fatto: gli assiomi sono evidenti per se stessi, e la testimonianza della coscienza ci attesta la loro immediata evidenza. Le verità primitive di fatto hanno per motivo immediato la coscienza, la sensibilità, la memoria; ma tutte si appoggiano su la coscienza come sul loro ultimo motivo. Le verità dedotte hanno per motivo immediato il raziocinio, e per motivo mediato la coscienza, che ci assicura della deduzione. La coscienza è dunque la base fondamentale di tutto il sapere umano: chiunque cerca d' introdurre l' illusione nel santuario della coscienza, distrugge qualunque filosofia; ed è in contraddizione con se stesso. Ciò sarà più ampiamente sviluppato in appresso.



CAPO II.

DEL RAZIOCINIO MISTO.

§. 10. Il raziocinio come abbiamo detto nella Logica pura si dee considerare sotto due aspetti, cioè riguardo alla sua *forma*, e riguardo alla sua *materia*.

Nel capitolo primo della logica pura vi ho detto che il raziocinio è di due specie *puro*, *e misto*. Ora le leggi formali del raziocinio, di cui vi ho parlato nella logica pura, son communi tanto al raziocinio puro, che al raziocinio misto; poichè esse son fondate su la nozione dell' atto intellettuale chiamato raziocinio, il quale consiste nella deduzione di un giudizio, da altri giudizî. Perciò ogni raziocinio sia puro sia misto dee costare di tre giudizî, e di tre idee. Nel raziocinio sia puro sia misto il mezzo termine non può entrare nella conclusione, nè può essere preso due volte particolarmente; non si può concludere da due premesse negative, e l' illazione dee seguire la parte più debole. Queste leggi riguardano la forma del raziocinio, e prescindono dalla sua materia. La differenza tra il raziocinio puro, ed il raziocinio misto dipende dalla materia, poichè le premesse del raziocinio puro sono giudizî necessarî, laddove nel raziocinio misto una delle premesse è un giudizio sperimentale.

Voi avrete inteso parlare della logica degli antichi, e particolarmente di quella di *Aristotile*: avrete inteso, che i moderni filosofi ne parlano con disprezzo: guardatevi dal pregiudizio di prestare a questi ultimi una cieca credenza: gli antichi hanno formato un' analisi esatta dell' atto intellettuale chiamato raziocinio: eglino ne hanno con precisione determinato le leggi formali, e la logica sortì dalle mani di Ari-

stotile, in questa parte, perfetta: gli sforzi di alcuni moderni, a volerla cambiare, hanno piuttosto contribuito a recare, in questa parte della filosofia, la confusione, e l'incertezza. Non si dee dir lo stesso della logica de' fatti: su di questa i moderni, avendo analizzato meglio il sistema delle facoltà dello spirito umano, e risalito all'origine delle idee, ci hanno posto in istato di migliorarla notabilmente.

§. 11. L'illazione del raziocinio misto è una verità dedotta di esistenza, vale a dire è un giudizio, che pronuncia, su le cose esistenti; non già su le sole nostre idee. *Un corpo pesante non sostenuto cade. Ogni corpo è pesante. Ogni corpo dunque non sostenuto cade.* Il primo giudizio esprime il rapporto d'identità fra l'idea di un corpo pesante non sostenuto, e l'idea di un corpo che cade: il secondo è un giudizio sperimentale: il terzo pronuncia su i corpi esistenti. L'illazione ne' raziocinî misti esprime dunque un fatto, ma vi dee essere, come abbiamo detto, una connessione fra l'illazione e le premesse; il raziocinio misto pone dunque una connessione fra i fatti. Ma vi può essere, fra i fatti, una connessione, e quale questa può esser mai? I fatti che si legano nel raziocinio sono essi tutti e due oggetti di esperienza, ed in questo caso come si legano? Se uno di essi è oggetto di esperienza, l'altro può non esserlo, sebbene sia di natura di essere osservato? Si può egli concludere da un'esistenza che cade sotto l'esperienza ad un'esistenza che non può cadere sotto l'esperienza, e lo spirito è egli autorizzato a porre esseri, che non colpiscono, nè possono colpire la sensibilità, e la coscienza? In una parola quale istruzione ci reca il raziocinio misto? Eccovi, ricerche della più alta importanza, e che non mi sembrano ancora sufficientemente meditate.

Per farle ordinatamente, noi osserveremo la legge, che ci abbiamo proposto, ch'è quello di passare gradatamente dal noto all'ignoto. Dalla logica pura sappiamo come il raziocinio puro sia istruttivo per noi, cerchiamo di passare da questo noto all'ignoto che vogliamo scovrire.

§. 12. Il raziocinio puro c'istruisce in due modi, 1.° per-

chè serve a legare insieme, e classificare le conoscenze, che si hanno senza il raziocinio, 2.° perchè ci fa scovrire quei rapporti fra le nostre idee, che non si possono immediatamente conoscere. Vediamo se queste due utilità del raziocinio puro sieno applicabili, e come lo sieno, al raziocinio misto.

Io suppongo di avermi formato l'idea di una cosa, che chiamo *animale* e che questa sia l' idea generale di una cosa, che ha vita, moto spontaneo, e senso. Questa idea esistendo nel mio spirito, suppongo di vedere una bestia ignota, che alla mia presenza prende la fuga; io dirò tosto: ciò che ho veduto è un animale, e se mi si domanderà il motivo di questo giudizio, risponderò immantinente; che la cosa da me veduta, al veder me è fuggita, il che vale quanto dire, averla io osservata fornita di vita, moto spontaneo, e senso. Ecco ciò che accade nel mio spirito a quest' occasione: in seguito dell' impressione sensibile, che la bestia ha fatta su i miei occhi, io ho formato il seguente giudizio sperimentale: *ciò che ho veduto è una cosa, che ha vita, moto spontaneo, e senso*: a questo giudizio segue quest'altro: *ciò che ha vita moto spontaneo, e senso, è animale.* Dopo viene l' illazione: *la cosa, che ho veduto è dunque animale.* Ora che cosa ho io fatto con questo raziocinio? Ho ridotto l' individuo, che ha colpito i miei sensi, al suo genere, ho eseguito una classificazione. Ciò fa vedere, che tutte le classificazioni, vale a dire le riduzioni degl' individui alla loro specie, ed al loro genere sono il risultamento di un raziocinio, dopo che lo spirito si ha formato l' idea della specie, o del genere. Ma ciò richiede ancora alcune spiegazioni. Quando dico: *la cosa che ho veduto è animale,* dico: *la cosa che ho veduto è una cosa che ha vita, moto spontaneo, e senso.* Ma questo giudizio è lo stesso del giudizio sperimentale delle premesse: pare dunque, che non si dica nulla nell' illazione, che non sia antecedentemente noto. Ciò è vero, il raziocinio non mena in questo caso ad una conoscenza, che non si possa ottenere senza di esso; ma serve a legare questa conoscen-

za ad un' altra. Io dico nell' illazione: l' individuo che ha colpito i miei sensi appartiene al genere degli animali; io riduco l' idea particolare di quest' individuo, la quale ho indipendentemente dal raziocinio, all' idea universale del suo genere; il raziocinio non serve a darmi queste due idee, ma a legarle, e ridurre l' una sotto dell' altra: essa mi fa conoscere, che il predicato da me pronunciato per questo individuo è un predicato generico.

Il raziocinio recato in esempio può riguardarsi come misto, poichè la proposizione: *ciò che ha vita, moto spontaneo, e senso, è animale*, è la definizione del vocabolo *animale*, e si prescinde in essa dall' esistenza dell' animale.

Nella Psicologia parlandovi dell' immaginazione, vi ho spiegato la legge dell' associazione delle idee: *la percezione passata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte*. Questa legge concorre qui a fare eseguire l' atto del raziocinio. Nel momento che la bestia ignota colpisce i miei sensi, e che io giudico, che essa ha vita, moto spontaneo, e senso, mi ritorna una parte del seguente pensiere: *ciò che ha vita, moto spontaneo, e senso, è animale*; mi si dee perciò risvegliare l' intero pensiere. La legge della immaginazione è dunque necessaria per la formazione di questi raziocini; ma sarebbe errore il concludere, che il raziocinio sia un atto dell' immaginazione. Il raziocinio consiste nella deduzione dell' illazione. Un tale atto è un prodotto delle due facoltà, di analisi, e di sintesi; di analisi perchè il giudizio dedotto vedendosi compreso nelle premesse, si separa dalle stesse: di sintesi, perchè lo stesso giudizio si lega colle premesse, ed il raziocinio intiero riceve l' unità sintetica.

Se formo il seguente raziocinio: *I quattro lati del mio tavolino son tutti uguali alla canna, cioè sono uguali ad una terza quantità: due o più quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse. I quattro lati del mio tavolino son dunque uguali fra di essi*. Questo raziocinio è misto: la prima proposizione esprime un giudizio sperimentale, la seconda un giudizio puro: l' illazione mi fa conoscere il rapporto fra

alcuni fatti, cioè fra i termini della superficie del mio tavolino: questo rapporto è l'istesso di quello che il giudizio puro mi fa conoscere fra le mie idee. Il raziocinio misto mi fa dunque qui conoscere quel rapporto fra alcuni fatti, che io conosco fra le mie idee, le quali comprendono le idee particolari di alcuni fatti. Vi ho detto nella logica pura, che le verità necessarie sono ipotetiche per la natura, e che l'esperienza rende effettiva l'ipotesi, e perciò lo spirito è autorizzato di applicare ai fatti i rapporti delle sue idee.

Da tutto ciò concludiamo, che le istruzioni recate allo spirito dal raziocinio puro, possono estendersi ancora al raziocinio misto. Esso serve: 1.° a classificare i fatti della natura dopo che lo spirito si ha formato alcune idee generali; 2.° a farci conoscere alcuni rapporti fra i fatti, che noi conosciamo fra le idee, che comprendono le idee particolari di tali fatti. Su questi fondamenti è stabilita l'applicazione delle matematiche pure a' fenomeni della natura visibile.

§. 13. Fin qui il raziocinio misto è limitato a farci conoscere alcuni rapporti fra i fatti, non già a manifestarci un fatto che l'esperienza non ci fa conoscere. Anche nella classificazione noi non conosciamo se non che rapporti. Difatto classificare un individuo è ridurre un individuo alla sua spezie ed al suo genere; è ritrovare un rapporto di similitudine fra quest'individuo ed altri individui. Il dire: *la cosa che ho veduto è animale* significa: l'individuo che colpisce i miei sensi è simile ad altri individui da me osservati, e compresi sotto un'idea generale legata al vocabolo animale.

Ma il raziocinio misto non si limita solamente ad istruirc su i rapporti de'fatti, m'ancora a svelarci de'fatti che l'esperienza non manifesta. Ora per fare ciò è necessario, che vi sia un legame fra il fatto noto, da cui lo spirito parte ed il fatto ignoto che si deduce. Vi ho detto nell'ideologia, che l'esistenze hanno due connessioni reali, una è quella della modificazione al soggetto, e l'altra dell'effetto alla causa. Il raziocinio dunque, per menarmi da un fatto, che non esperimento, ha due mezzi, uno è quello di dedurre dalla

esistenza di un soggetto, che cade sotto l'esperienza, l'esistenza di una qualità, che sotto l'esperienza non cade. Ho osservato, che l'acqua ha la qualità di estinguer la sete: il sentimento della sete ritorna in me: veggo dell'acqua in una fonte e giudico prima di bevere, che quest'acqua ha la qualità di estinguermi la sete. Qui dall'esistenza del soggetto, che cade sotto i miei sensi, deduco l'esistenza di una delle sue qualità, cioè dall'esistenza di un corpo fluido e trasparente, che colpisce i miei sensi, deduco la sua qualità di estinguere la mia sete. Il raziocinio che si forma nel mio spirito a questa occasione, può esprimersi in questo modo: *il corpo che io vedo è acqua: l'acqua ha la qualità di estinguer la sete: questo corpo ha dunque la qualità di estinguer la sete.*

Il secondo mezzo, con cui il raziocinio, che si aggira su i fatti, ci mena da una esistenza che cade sotto l'esperienza ad un'altra esistenza, che sotto l'esperienza non cade, si è il dedurre da una causa, che si sperimenta, un effetto che non si sperimenta; o da un effetto, che si sperimenta, una causa che non si sperimenta. Ho osservato, che il fuoco, posto in una certa vicinanza della neve, produce la liquefazione di questa: veggo del fuoco in vicinanza di una palla di neve, e giudico, che questa sarà dal fuoco liquefatta. Qui dalla causa che sperimento deduco l'effetto, che non isperimento. Il raziocinio che si forma nel mio spirito in questa occasione può esprimersi nel modo seguente: *il corpo che colpisce i miei sensi è fuoco posto in vicinanza di una quantità di neve; il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà. Questo corpo liqueferà dunque la neve che io veggo.*

Possiamo ugualmente, dall'effetto manifestatoci dall'esperienza, dedurre la causa, che l'esperienza non ci manifesta. Veggo delle piante verdi in un campo, e deduco, che questo campo fu seminato. Veggo un bambino che vagisce, e deduco l'esistenza di una donna, che l'ha partorito.

§. 14. *Davide Hume* ha combattuto la legittimità de' raziocini, della specie di quelli testè rapportati. Non si con-

clude, egli dice, leggittimamente da un'esistenza oggetto della esperienza ad un esistenza, che sotto l'esperienza non cade. È necessario, che ponghiate attenzione alle sue obbiezioni, ed alle mie risposte. È questa una materia molto importante nella filosofia. In primo luogo richiamate nel vostro pensiere ciò, che nella logica pura io vi dissi circa la distinzione dei giudizî in necessarî ed in contingenti. Negli esempî testè recati i giudizî: *l'acqua ha la qualità di estinguer la sete*, *il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà*, sono giudizî empirici, e perciò contingenti: io non ritrovo nell'idea di un corpo fluido, e trasparente l'idea della qualità di estinguere la sete, nè nella idea del fuoco posto in vicinanza della neve l'idea di essere la causa della liquefazione di questa: in siffatti giudizî non ritrovo alcuna identità fra il soggetto ed il predicato: l'esperienza mi fa solo conoscere la coesistenza del predicato col soggetto; questi giudizî non sono dunque analitici; ma sintetici.

Ora l'esperienza, che mi fa conoscere la coesistenza solamente del predicato col soggetto, non me la può far conoscere, che ne' casi particolari da me finora osservati; nè mi dà alcun dritto di concludere da' casi particolari finora osservati a quelli che non ho osservato ancora; intanto negli esempî recati, io concludo questa coesistenza, prima della esperienza: i miei raziocinî si riducono a queste deduzioni: *l'acqua che ho bevuto estingue la sete*; *l'acqua dunqne che beverò l'estinguerà ancora. Il fuoco che ho veduto posto in vicinanza della neve l'ha liquefatta*; *il fuoco che vedo posto in vicinanza della neve, seguirà dunque a liquefarla.* In questi sentimemî si suppone tacitamente un fondamento comune, ed è appunto *la similitudine del passato col futuro*. Ora, dice *Hume*, questa similitudine non è una verità identica e necessaria; nè una verità sperimentale. Non è una verità identica, poichè non si vede nell'idea del passato compresa la similitudine coll'avvenire. Qual contraddizione ritrova lo spirito in questa proposizione: *il passato non è simile al futuro?* Non è una verità sperimentale, poichè per esserlo, bisognerebbe

che il futuro fosse un dato sperimentale come il passato, e così lo spirito potrebbe osservare i rapporti di similitudine: al contrario noi deduciamo il futuro dal passato, e lo deduciamo in forza di questa supposta similitudine, che niente ci autorizza a supporla, poichè non si può porre il rapporto di similitudine fra due fatti, senza osservare i fatti, fra i quali si pone il rapporto. Tale è la somma de' ragionamenti di *Hume*. È necessario di farne un esame diligente.

§. 15. Prima di tutto determiniamo lo stato della quistione. Si cerca se la similitudine fra il passato ed il futuro, nel corso della natura, sia una verità sperimentale. Che cosa è mai una verità sperimentale? È un giudizio vero, che noi formiamo meditando su di ciò, che ci offre la coscienza e la sensibilità. Io dico la coscienza, e la sensibilità, perchè la memoria non fa altro, se non che riprodurre le modificazioni di queste due potenze passive; e perciò la memoria rende permanenti allo spirito i dati sperimentali. Vediamo dunque se noi formiamo il giudizio di cui si parla. Suppongo, che siamo nel mese di gennaro 1824: tutt'i giorni scorsi dopo gennaro 1800 sino a gennaro 1824 sono un *futuro* considerati relativamente a gennaro 1800, e sono un *passato* relativamente a gennaro 1824. Ora ho io osservato nel primo giorno di febbraro 1800 che l'acqua bevuta estingue la sete, e nel dì due dello stesso mese ho osservato ugualmente, che l'acqua bevuta estingue la sete: ora il dì due febbraro è un futuro, relativamente al primo giorno di questo mese: nel dì due ho io dunque osservato la similitudine fra il passato ed il futuro. Similmente il dì tre dello stesso mese è un futuro relativamente al giorno due, ed al primo giorno del mese; e il dì tre avendo osservato, che l'acqua bevuta estingue la sete, in questo giorno tre ho dunque osservato ancora la similitudine fra il passato ed il futuro. Lo stesso vale per tutti gli altri giorni successivi sino a gennaro 1824. In tutti i giorni dunque scorsi dopo gennaro 1800, sino a gennaro 1824, ho io, meditando su di ciò che mi ha offerto la sensibilità e la coscienza, giudicato con verità, che il futuro è simile al passato. La se-

rie degli stati del mio spirito, che la memoria mi offre, mi presenta una successione, in cui il primo anello determinato ad arbitrio, tutti gli altri, fuori dell' ultimo, si possono a vicenda e si debbono riguardare come futuri, e come passati; perciò la similitudine osservata fra ciascuno di questi stati e gli altri che le precedono, è una similitudine osservata fra il futuro ed il passato. La similitudine dunque fra il futuro ed il passato è una verità sperimentale, e tutta l' armata delle obbiezioni di *Hume* è distrutta. Se nelle serie degli stati A, B, C, D: B è futuro relativamente ad A, e passato relativamente a C, e D; e se D è futuro relativamente a C, e B, A, e C, B, A, sono passati relativamente a D, quando io ritrovandomi nello stato D, osservo la similitudine fra esso e gli stati antecedenti, C, B, A, non osservo forse la similitudine fra il passato, ed il futuro? E se tutti gli stati, che la memoria mi offre, si presentano a me come simili allo stato D, potrassi forse mettere in dubbio, che la similitudine del futuro col passato non sia una verità di esperienza?

Di grazia il ricercare se il futuro sia simile al passato non è forse il ricercare, se la natura sia costante nel suo corso? E vi è alcun uomo di buona fede, che possa negare, essere una verità sperimentale la costanza della natura nel suo corso? Non abbiamo noi forse ne' nostri climi osservato la costante successione del giorno alla notte? Non abbiamo noi forse osservato il costante ritorno delle stagioni? Non abbiamo osservato, che il grano si produce per mezzo del seme; che i bovi, i cani, i cavalli ec. nascono dall' accoppiamento de'due sessi? Che il pane ci ha costantemente nutriti, e l'acqua costantemente dissetati? E dopo di ciò, si può egli forse rivocare in dubbio questa verità: *l' esperienza c' insegna, che la natura è costante nel suo corso?*

§. 16. Ma si dice, questa proposizione: *il passato è simile al futuro*, non è di una universalità assoluta, e perciò non può comprendere tutto il futuro, e quindi non è applicabile al futuro relativo al tempo, in cui si giudica. Ma qui si cam-

bia lo stato della quistione. *Hume* asserisce, che la proposizione enunciata non è nota nè *a priori*, nè per mezzo dell' esperienza: io ho provato, che essa è una verità sperimentale. Ora il riguardarla come una verità sperimentale è lo stesso che riguardare il giudizio, che la manifesta, come un giudizio contingente, e che non è di una universalità assoluta, poichè non esclude nello spirito la possibilità dell' opposto. Ma ciò non fa sì, che questo dàto non possa menare ad un' illazione contingente anche essa, e che non esclude la possibilità dell' opposto. Ciò sarebbe un confondere l' ordine delle verità razionali, *a priori*, coll' ordine delle verità empiriche. Io pretendo, che la similitudine del futuro col passato sia una verità sperimentale, non una verità razionale, una verità sintetica, non analitica, una verità contingente, non necessaria; una verità in conseguenza, che non esclude nello spirito la possibilità dell' opposto; ma che non presenta alcun motivo di credere, che questa possibilità si riduca all' atto.

Alcuni filosofi pretendono, che i raziocinî, di cui parliamo, non possono darci se non conseguenze probabili, non già certe. Ma io non posso adottare una siffatta dottrina. Se mi è lecito di riguardare come assurdo l' idealismo, e di riguardare come incontrastabile la realtà di un di fuori; perchè non sarebbe certa per me questa proposizione: *l' esperienza m' insegna che il futuro è simile al passato?* m' anche nell' ipotesi dell' idealismo, questa proposizione, intesa riguardo a' fenomeni, e relativamente al me, non cesserebbe di essere incontrastabile. Una proposizione probabile può esser falsa, e nel momento stesso che si pronuncia si conoscono i motivi, pe' quali può esserla, ma la proposizione enunciata non presenta alcun motivo di esser falsa. Nè si dica, che Dio può cambiare il corso della natura, come di fatto lo cambia alcune volte coll' operazione de' miracoli, perchè anche in tal caso la proposizione rimane vera. Io non riguardo questa proposizione come necessaria, in modo che si escluda nel mio spirito la possibilità dell' opposto, e perciò resto sempre in qualunque caso, immune dall' errore. Se mi domandate, su qual

motivo appoggiate voi il giudizio, che l' acqua che beverete estinguerà la vostra sete? Io vi risponderò che l' esperienza mi ha insegnato la costante coesistenza della qualità di estinguer la sete nell' acqua; e se mi domanderete di nuovo: potrebbe l' acqua che vedete esser priva della qualità di cui parliamo? Io vi risponderò, che nel mio spirito questa verità non esclude la possibilità dell' opposto; che ignoro se questa qualità esista necessariamente nell' acqua; ma che non ho nondimeno alcun motivo di credere in questo istante che l' acqua la quale io vedo non estinguerà la mia sete. Tutti questi giudizî non possono essere erronei. Egli non bisogna confondere l' ordine delle verità razionali con quello delle verità sperimentali.

§. 17. Il sapientissimo autore della natura non ha nondimeno affidato la condotta della nostra vita a siffatti raziocinî: egli ha posto in noi alcuni principî necessarî che ci conducono nelle nostre azioni. L' aspettazione del futuro simile al passato, può riguardarsi come un sentimento, o come la conseguenza di un raziocinio. Essa determina le nostre azioni giornaliere come sentimento, non già come conseguenza di un raziocinio. Sviluppiamo questa dottrina. La legge dell'associazione delle idee, di cui vi ho parlato nella Psicologia è certamente un principio necessario, e meccanico delle nostre azioni: comunemente non si attribuisce a questo principio tutta l' estensione, che esso mi sembr' avere. Suppongo, ch' entrando in un' appartamento io sia affetto dall' odore di rosa, sebbene alcuna rosa non si offra punto a' miei sguardi. In forza de' principî dell' associazione delle idee, la sensazione che io provo dee riprodurre le sensazioni simili dell' odore di rosa, che io ho altre volte provato: queste sensazioni riprodotte essendo unite con le sensazioni visuali, che mi manifestavano il colore, e la forma delle rose, che hanno colpito i miei sensi; queste sensazioni visuali si riproducono ancora. Fin qui pare che estenda la sua influenza la legge psicologica dell'associazione delle idee; ora in queste riproduzioni o associazioni non si contiene punto la realtà at-

tuale di un corpo che abbia il colore, e la forma della rosa; intanto lo spirito è costretto a supporre una siffatta realtà: sebbene la rosa non si offra a' miei sguardi, pure allora che io provo la sensazione del suo odore, le idee della sua forma, e del suo colore non solamente si dipingono di seguito nella mia immaginazione; ma il mio spirito le rapporta ad un oggetto, dalla presenza del quale egli non è affetto, ma di cui suppone l' esistenza: io grido: *vi ha quì certamente un mazzetto di rose*; ne sono così certo, come se le avessi vedute e toccate. Lo stesso mi accade allora che odo nella camera vicina la voce di un amico: non dubito, che egli non sia là, sebbene egli non sia ancora presente ai miei occhi. Questi fatti sembrano non potersi spiegare colla legge dell' associazione delle idee. Questa si limita, all' occasione di una sensazione presente, a riprodurre le sensazioni simili, e le altre che si sono provate unitamente a queste, le quali sensazioni riprodotte, o per parlare con maggior precisione, i quali fantasmi non portano con loro l' idea della loro realtà attuale, nè si uniscono colla sensazione presente ma col fantasma delle sensazioni simili. Da queste considerazioni alcuni filosofi sono stati indotti a riguardare la supposizione della realtà, di cui parliamo, come uno de'fatti primitivi della nostra natura intellettuale, ed hanno chiamato questa operazione dello spirito, che consiste a supporre un fatto non presente a' sensi, *credenza*. Così negli esempi addotti io sento l' odore della rosa, e *credo* in seguito la sua esistenza attuale in un certo luogo, come sento la voce dell'amico e *credo* in seguito la sua presenza nella camera vicina.

Avendo meditato su questo oggetto, credo che la legge psicologica dell'associazione delle idee combinata con altri principî, che l' esame delle nostre facoltà mi ha fatto adottare, potrà dare una spiegazione soddisfacente del fatto della credenza. Abbiamo stabilito la differenza fra la coscienza e l' attenzione: abbiamo osservato, che un certo grado di attenzione è necessario per la memoria. Su queste verità si posson stabilire i seguenti principî, 1.° tutto ciò che è nella coscien-

za non segue che sia nella attenzione, 2.° tutto ciò che è nella coscienza non segue che sia nella memoria. Allora che si hanno insieme più percezioni, lo spirito ne ha coscienza: questo atto semplice della coscienza prende diversi caratteri secondo la diversità delle meditazioni interne, che ne sono l'oggetto. Ciò supposto, esaminiamo le percezioni, che entrano nel sentimento della credenza. Allora che essendo molestato dalla sete vedo dell' acqua, ed attendo dal bere il dissetarmi, ecco le percezioni che concorrono a produrre questa aspettazione: 1.° la percezione visuale dell' acqua presente, 2.° la percezione delle altre acque passate riprodotte dalla prima, 3.° la percezione degli atti di bere passati, 4.° la percezione dell' estinsione della sete in seguimento del bere. In queste riproduzioni vi entra la nozione del futuro, poichè l'atto di bere viene in seguito della percezione dell' acqua. e l' estinsione della sete si percepisce in seguito della percezione dell' atto di bere. Ora supponiamo, che la seconda percezione delle acque passate, per mancanza di attenzione, sia ecclissata e sparisca; allora rimarranno le percezioni seguenti nell' ordine successivo in cui le abbiamo enunciate, ed essendo necessario, che queste percezioni sieno per loro natura associate alla percezione dell' acqua, si associeranno alla percezione dell' acqua a' nostri occhi presente: lo spirito sarà in tal caso affetto dal seguente gruppo di percezioni, 1.° della pereezione dell' acqua presente, 2.° della percezione dell' atto di bere come futuro, 3.° della percezione della estinzione della sete come futura: egli avrà coscienza di tutte queste percezioni, ed in questa coscienza consiste per lo appunto la *credenza*, o l' aspettazione del futuro simile al passato.

Vi ho detto nella Psicologia, che la frequente ripetizione di alcuni atti fa eseguire con maggiore rapidità degli atti simili, e che questa rapidità può arrivare ad un grado da sorprenderci. Ciò supposto, la percezione dell' acqua attuale mi riprodurrà con molta rapidità delle percezioni simili: la rapidità con cui queste percezioni si riproducono, ed il non essere esse in questo momento interessanti per me fa sì, che

essendo esse disgiunte da un grado di attenzione, quale che siasi, sieno obbliate il momento appresso in cui si sono avute; ma le percezioni dell'atto di bere, e dell'estinzione della sete guadagnando la mia attenzione, mi rimarranno; queste percezioni dunque, cadute in obblio le loro socie passate, si riuniranno, coll'idea del futuro da cui sono accompagnate alla percezione dell'acqua attuale: lo spirito avrà coscienza di tutte queste percezioni insieme, e questo atto unico di coscienza costituisce la *credenza*, o *l'aspettazione del futuro simile al passato.*

Il sentimento, di cui abbiam fatto l'analisi, può come abbiam detto di sopra, divenire ragionato ad essere riguardato come l'illazione di un raziocinio legittimo; ma non bisogna confondere il sentimento coll'illazione di cui si parla; ed egli bisogna osservare, che il primo ci guida incessantemente nelle nostre azioni, e produce quel sentimento di certezza pel futuro, contro di cui nulla vagliono le cavillazioni dello scetticismo.

§. 18. L'altra specie di ragionamenti con cui dalla causa che si sperimenta, si deduce l'effetto che non si sperimenta, e dall'effetto che si sperimenta si deduce la causa che non si sperimenta, è soggetta ad altre obbiezioni, che bisogna esaminare. Abbiamo osservato nell'esempio rapportato di sopra, che il giudizio espresso dalla proposizione: *il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà*, è un giudizio contingente: intanto noi riguardiamo il fuoco come la causa efficiente della liquefaziane della neve, ora la causa efficiente ha una connessione necessaria coll' effetto. poichè la causa efficiente è ciò che fa esistere l'effetto; posta dunque la causa efficiente si dee porre necessariamente l'effetto; il giudizio dunque, ci si obbietta, con cui riguardiamo il fuoco come causa efficiente della neve, è un giudizio erroneo.

Hume pretende, che noi non abbiamo alcuna nozione della causa efficiente, non avendone alcuna della connessione necessaria fra due fatti; e che in conseguenza questa proposizione: *non vi ha effetto senza una causa*, intesa nel senso del-

la causa efficiente, è una proposizione vota di senso. Nell'ideologia abbiamo provato. 1.° che noi abbiamo una nozione della causa efficiente; 2.° che questa nozione deriva dalla esperienza ; 3.° che la proposizione : *Non vi ha effetto senza una causa*, è una verità identica e dimostrabile *a priori*.

§. 19. Vedendo la liquefazione della neve, io debbo dunque dire, questa liquefazione ha una causa efficiente da cui dipende. Ma son io autorizzato a dire: la causa efficiente di questa liquefazione è il fuoco ad essa vicino? Ecco l'altra quistione che dobbiamo risolvere.

Alcuni filosofi, riguardando la quistione enunciata come indifferente per la filosofia naturale, distinguono due specie di cause, la causa *efficiente*, o *metafisica*, e la causa *fisica*. Questa è, eglino dicono, un avvenimento costantemente accompagnato da un altro avvenimento. La conoscenza di siffatte cause fisiche è dovuta all'esperienza, e non si può avere senza la esperienza. L'esperienza c'insegna, che il fatto dell'avvicinamento del fuoco alla neve è seguito costantemente dal fatto della liquefazione della seconda : il primo fatto è dunque la causa *fisica* del secondo. Riguardo alla causa *metafisica* o *efficiente*, la ragione, dicono questi filosofi, ci assicura della sua esistenza, ma noi non siamo nel caso di determinare qual sia. Non vi ha alcun caso nella natura, in cui potessimo percepire un legame necessario fra due fatti successivi; alcuno caso in cui potessimo comprendere come un avvenimento procede dall'altro, come l'effetto dipende dalla sua causa. L'esperienza in verità c'insegna esservi molti fatti costantemente uniti in modo, che l'uno non manca giammai di seguire l'altro. Ma potrebbe essere, che questo legame non fosse necessario : potrebbe essere, che non vi fosse alcun legame necessario fra i fenomeni che ci colpiscono di qualunque natura essi fossero. E se vi ha fra di essi un legame necessario , siam sicuri, che non saremo giammai capaci di scovrirlo.

Altri filosofi con *Malebranche* son andati più oltre : non solo, hanno eglino detto, noi ignoriamo il legame fra due

fatti della natura; ma siam sicuri, che un tal legame non esiste, e non può esistere. Le cause efficienti, che si suppongono di un qualche effetto fisico, cioè di un cambiamento nello stato di un corpo quale che siasi, sono o *fisiche*, come quando si suppone che un corpo muova un altro corpo che incontra, o *spirituali* come quando si suppone, che l'anima nostra muova il nostro corpo; ora non si possono ammettere nella natura nè l'una, nè l'altra specie di cause efficienti. E per incominciare dalla prima, affinchè un corpo movesse un'altro corpo, bisognerebbe che il moto del corpo urtante passasse nel corpo urtato; ora un tal passaggio non solamente è inconcepibile, ma eziandio assurdo; poichè il moto è una maniera di essere del corpo ed i modi non possono passare da un soggetto in un altro. L'anima nostra non può muovere il corpo, poichè non avrebbe altro mezzo di farlo, se non che la sola volontà; ora qual rapporto può concepirsi fra un atto di volontà ed un moto nel corpo? Inoltre può egli concepirsi che uno spirito, il quale è semplice, agisca su di un composto, quale è la materia? Un corpo non potendo agire su di un altro corpo, molto meno può agire su lo spirito.

Si è andato ancora più oltre, e si è da alcuni filosofi insegnato, che le creature non possono affatto agire, ed essere la causa efficiente di alcun cambiamento, e che Dio è il solo agente nell'universo. Questo ultimo sistema si chiama il sistema della *promozione fisica*. Dio essendo, come prima causa, la causa immediata di ogni essere, dee secondo questo sistema, come primo agente, essere ancora causa di ogni azione, in modo che egli faccia in noi lo stesso operare, come vi fa il potere di operare.

I filosofi, dei quali parliamo, per ispiegare la congiunzione degli avvenimenti della natura, ricorrono al sistema delle cause occasionali, di cui vi ho parlato nell'Ideologia e che conviene qui ripetervi. Un corpo incontrandone un altro, questo secondo si muove: ciò avviene, secondo gli occasionalisti, perchè Dio, all'occasione dell'incontro del primo corpo, muove il secondo. Similmente Iddio, all'occasione dei voleri del-

l'anima, produce certi moti nel nostro corpo, ed all'occasione di certi moti nel nostro corpo produce certe sensazioni nell'anima.

Vi ho detto ancora nell'Ideologia, che la scuola di *Leibnitz* spiega altrimenti la congiunzione degli avvenimenti nella natura, per mezzo del sistema dell'armonia prestabilita, di cui vi ho ivi parlato, e che qui conviene ripetervi. Il filosofo citato pensò, che il corpo è un aggregato di sostanze semplici, che egli chiamò *monadi*, cioè unità. I corpi, ha egli detto, sono moltitudini, e le sostanze semplici, le vite, le anime, gli spiriti sono unità. È necessario, che vi sieno sostanze semplici dappertutto, poichè senza le sostanze semplici non vi sarebbero affatto i composti. La sostanza composta, il corpo, è dunque un insieme di sostanze semplici, o di monadi. *Monade* è un vocabolo greco che significa *unità*, o ciò che è uno. Ciascuna monade non può agire in una altra monade, ma tutt'i cambiamenti, che accadono in una monade sono in armonia coi cambiamenti, che accadono in tutte le altre. L'anima non può perciò agire nel corpo, nè il corpo può agire nell'anima; ma i cambiamenti che accadono nell'anima corrispondono e sono in armonia con quelli, che si sperimentano nel corpo. Questa corrispondenza accade per un decreto di Dio, il quale adattò quel corpo all'anima, nel quale dovevano accadere cambiamenti corrispondenti a quelli dell'anima. Così Dio vedendo, che la mia anima in questo momento avrebbe avuto la volontà di scrivere la presente lezione di filosofia, l'ha unita a quel corpo, che egli ha preveduto, che avrebbe eseguito i moti necessarî per iscriverla; e vedendo, che la mia anima avrebbe avuto in un altro momento una data sensazione l'ha unita a quel corpo, che in quello stesso momento avrebbe provato un moto analogo alla sensazione medesima. Un tal sistema si chiama perciò il sistema dell'*armonia prestabilita*. Vi prego di rileggere quanto vi ho detto su di ciò nel capitolo IV dell'Ideologia.

§. 20. Io stabilirò, su questa complicata materia, alcune proposizioni generali.

La prima proposizione, che io stabilisco qui si è che i due sistemi delle cause occasionali, e dell'armonia prestabilita sono senza alcun fondamento, ed ancora in contraddizione con alcune dottrine, ammesse da' loro stessi autori. Prima di filosofare su di un oggetto quale che siasi è necessario di stabilire i motivi legittimi de' nostri giudizî, altrimenti si argomenta senz' alcun fondamento. Il produrre fuori asserzioni, che non sono poggiate su di alcuno motivo legittimo chiamasi *Dommatismo*. I due sistemi delle cause occasionali e dell' armonia prestabilita, sono, per lo appunto un esempio luminoso di dommatismo. I difensori di questi sistemi ragionano a questo modo: io non vedo alcun rapporto fra un atto di volontà ed un moto, nè fra il moto di un corpo e quello di un altro: non ne vedo alcuno fra l'azione di una sostanza, ed il cambiamento, che accade in un' altra, questi rapporti non esistono dunque. In siffatti ragionamenti si suppone per principio, che i limiti dello spirito umano sieno i limiti della realtà, e che ciò che lo spirito umano ignora non possa esistere, ora un tal fondamento è frivolo, e prodotto dall'orgoglio degli uomini.

I sistemi de' quali ci occupiamo, sono in contradizione con alcune dottrine che i loro autori ammettono. L'anima nostra, dicono gli occasionalisti, non può muovere il corpo, perchè essendo uno spirito non può muovere il corpo, non può agire su la materia. Se uno spirito, io rispondo a questi filosofi, non può agir su la materia, Iddio essendo spirito non può dunque agire su la materia; voi intanto riguardate Dio come il motore universale della natura. Siete dunque in contraddizione co' vostri stessi principî.

Se l'occasionalista replicasse restringendo il suo principio, e ponendo, che uno spirito finito non può agir su la matèria, sarebbe facile di gettarlo nell' imbarazzo, da cui egli cerca di cavarsi fuora. Secondo l' enunciato principio l' azione su la materia ripugna non già allo spirito, ma all' essere finito: Ora qui si vede di nuovo un dommatismo. Come dimostra egli l' occasionalisto il suo principio, e su qual fondamento

l' appoggia ? La distinzione fra l' essere infinito, e l' essere finito porta bensì, che questo ultimo non potrà far tutto ciò che può far l' altro. Or ammettendo 1.° che lo spirito infinito può produrre tutte le sostanze possibili, e che lo spirito finito non può produrre alcuna sostanza, 2.° che lo spirito infinito può produrre tutte le modificazioni possibili nelle sostanze da se distinte, e che lo spirito finito non può produrre, se non che un piccol numero di modificazioni, si serba illesa l' immensa distanza fra lo spirito infinito, ed il finito. L'asserire dunque, che lo spirito infinito può agire su la materia, e che lo spirito finito non può, è un dommatismo evidente.

Le stesse osservazioni si possono fare sul sistema dell'armonia prestabilita. Questi due sistemi partono, come abbiamo osservato, da un principio comune: allora che non vedo un rapporto fra due cose, questo rapporto non esiste. Inoltre l' armonista ragiona così: una sostanza non può agire, e produrre alcuna cosa fuori di se stessa, e su di un' altra sostanza, l'anima non può dunque agire sul corpo. Ma se una sostanza, io gli rispondo, non può nulla produrre al di fuori di se stessa, Iddio che è una sostanza non può nulla produrre al di fuori di se stesso; intanto voi ammettete la creazione delle sostanze finite; siete dunque in contraddizione co' vostri stessi principi.

Se l' armonista replicasse colla distinzione fra la sostanza infinita e la sostanza finita, distinzione che abbiamo di sopra posto in bocca dell' occasionalista, noi combatteremo questa replica nello stesso modo con cui abbiamo combattuto quella dell' occasionalista. Non potranno giammai dimostrare i seguaci di *Leibnitz*, che nella idea della sostanza finita sia compresa la impossibilità di poter produrre alcuna cosa al di fuori; cioè di agire su di un' altra sostanza, ed il filosofo alemanno ricorre all' idea dell' essere semplice, per provare la sua asserzione; ora la semplicità convenendo ancora alla prima monade, la sua tesi combatte di fronte la creazione, e tutte le azioni della divinità su gli esseri finiti. Il sistema dell'ar-

monia è dunque una ipotesi senza fondamento, ed in contraddizione con alcune verità, che esso suppone.

§. 21. La seconda proposizione generale, che io pongo si è. Vi sono ragioni dirette contro i due sistemi, che esaminiamo. Ne' §. 6 e 7, ho provato, che il di fuori, da cui l'anima è affetta e limitata, è moltiplice. Il corpo dunque agisce su l'anima, ed i due sistemi che lo negano son falsi. Abbiamo, fra i corpi distinto quello a cui l'*Io* è unito, cioè quello in cui l' *Io* esiste, che è incessantemente presente al me, che dipende immediatamente dalla sua volontà, e per mezzo di cui l'anima è affetta da' corpi esterni. Quindi abbiamo ammesso fra l' anima ed il corpo una vera unione, non già un' unione apparente.

Questa dottrina della influenza fisica, che costituisce l'uomo un essere misto, è conciliabile colla realtà della conoscenza, che noi abbiamo dei corpi, che ci circondano, e che costituiscono il mondo, ove noi abitiamo. Noi ignoriamo le proprietà assolute del moltiplice esterno, da cui siamo affetti, noi non conosciamo perciò il suo vero modo di esistere, indipendentemente dalle nostre percezioni; ma se ignoriamo le proprietà assolute, possiamo conoscere le sue proprietà relative, queste sono le nostre sensazioni, le quali sono il diverso modo di concepire il moltiplice esterno. Ora queste sensazioni suppongono la potenza nel moltiplice di modificare il me in questo, ed in quel modo, posta la natura del principio sensitivo, e degli organi sensori, per mezzo de' quali le sensazioni hanno luogo.

Io non so le proprietà assolute dell' acqua, ma posso sapere i suoi rapporti con me, e conoscere che essa ha la qualità di eccitare in me alcune date sensazioni, allora che la bevo col bisogno della sete. Ma nel sistema antifilosofico delle cause occasionali, i sensi non mi recano alcuna istruzione su i corpi, che mi circondano. Le mie sensazioni potrebbero aver luogo in me, sebbene niun corpo esistesse; inoltre tutto è arbitrario in questa ipotesi. Iddio poteva legare la sensazione dell'estinzione della sete anche al mangiare del sale,

e poteva legare il piacere anche alla ferita, che nel sistema attuale ci reca il più acuto dolore. Il sistema delle cause occasionali ci rapisce dunque ogni conoscenza su i rapporti de' corpi con me, e fra di essi, e ci riserra in un idealismo, che non ha niente di consolante.

Nel sistema dell' armonia prestabilita, l' anima è solamente attiva, poichè tutto nasce dal suo interno, e le sensazioni non le vengono dal di fuori. Ora ciò ripugna alla testimonianza della coscienza, che ci mostra esser l' anima passiva nelle sensazioni, ed attiva nella meditazione. Inoltre in questo sistema lo stato seguente dell' anima nasce dallo stato antecedente, il che vale quanto dire, che vi è fra lo stato antecedente, e lo stato seguente una vera connessione. Ciò, come ha osservato *Bayle*, ripugna alla testimonianza della coscienza. Io sto meditando, dice *Genovesi*, sopra un problema geometrico: entra il mio domestico, e grida, *i turchi alla marina*, e mi scappano tutte le idee geometriche. *Leibnitz* dice, che quelle idee di turchi sbocciano da quelle idee di grandezze astratte. Si può mai sostenere un sì strano paradosso? *Leibnitz*, e *Wolfio* cercano la ragione sufficiente da per tutto, intanto eglino la trasandano nella spiegazione de' fatti che riguardano l' uomo. Qual incongruenza! Dippiù egli mi sembra evidentemente assurdo, che ogni stato antecedente dell' anima contenga la ragion sufficiente dello stato seguente. Spesso accade che lo stato seguente, esistendo lo stato antecedente, non esiste più: ora ciò che non è non può contenere la ragion sufficiente di ciò che è. Come una cosa può essa contenere una ragion sufficiente del suo non essere? Lo stato seguente fa cessare lo stato antecedente; questo dunque conterebbe la ragion sufficiente del suo non essere. Ciò è assurdo. Il dolore è la cessazione del piacere, se il dolore succede nel piacere ed ha la ragion sufficiente nel piacere, il dolore ha la ragion sufficiente nell'atto che esiste in ciò ch' è cessato; ciò è impossibile. L' effetto esiste perchè la causa esiste, ma non già perchè la causa non esiste: qui avviene il contrario, il dolore esiste nell'anima non

già perchè il piacere esiste, ma perchè il piacere ha cessato di esistere, il piacere non può dunque contener la ragion sufficiente del dolore, che gli succede, ed il sistema dell'armonia prestabilita che lo suppone è assurdo. Leggete la lezione 76. delle mie lezioni di logica e di metafisica per uso dell'università di Napoli.

Riguardo poi a quelli filosofi, i quali negano, che le creature possono agire, eglino sono smentiti dal senso intimo, il quale ci attesta, che l'*Io* giudica, ragiona, e vuole, e ch'egli è un agente nel rigore del termine. Noi parleremo di proposito dell' attività dell' anima nella filosofia della volontà, che seguirà immediatamente dopo la logica mista.

Noi sentiamo, che agiamo, ma ignoriamo il come agiamo: allorchè un agente opera su di un'altra cosa non accade alcun passaggio di modificazioni da un soggetto in un altro, ma posta l'azione dell' agente, si pone una modificazione nel paziente. Noi ne ignoriamo il come. Se gli avversari volessero da noi una spiegazione del come, risponderemo loro, che si compiacciano prima di spiegarci come l'anima agisce in se stessa, come Dio fa esistere le creature e agisce su di esse.

Noi possiamo risalire ad alcuni fatti primitivi ed inesplicabili, e spiegar per mezzo di essi degli altri fatti. Quando dunque vediamo due fatti, la cui unione è costante e che supposto un certo fatto primitivo, uno de' due fatti in esame è spiegabile per mezzo dell' altro, noi possiamo riguardare uno di essi come causa dell'altro. Sarà questa osservazione resa più chiara, quando spiegheremo gli errori, che hanno luogo ne' giudizi su la causalità.

§. 22. Nel §. 38. dell' Ideologia abbiamo fatto vedere la falsità di questa massima, che i fatti della natura non ci si presentano giammai in connessione. Qui stimo utile di ritoccar questa materia. Io ho la coscienza di aver composto questo libro: esso, riguardato come un insieme di conoscenze, è una cosa, che non esisteva nel mio spirito, prima che io l'avessi composto; esso è dunque un effetto. Io l'ho com-

posto coll' esercizio della facoltà meditativa del mio spirito; il mio spirito è dunque l' agente che l'ha composto; esso ne è dunque la causa efficiente. Le conoscenze di cui questo libro è composto, sono in connessione fra di esse: le ultime illazioni suppongono quelle, che le precedono, e da cui derivano, queste ne suppongono delle altre da cui derivano ancora, finchè giungiamo alle prime premesse. La composizione dunque di una scienza quale che siasi, di un trattato scientifico, di un discorso è sufficiente a somministrarci la nozione della causa efficiente, ed a presentarci de' fatti in connessione.

Ma che dico io? è a ciò sufficiente un semplice raziocinio; il sentimento del raziocinio è il sentimento del me che ragiona, del me che deduce, del me che pone in se stesso una conoscenza. Nel raziocinio lo spirito percepisce una connessione fra l' illazione e le premesse: senza questa percezione egli non direbbe *dunque*. Non solamente il raziocinio, ma qualunque giudizio necessario ci può somministrare la nozione di un agente che produce, e quella della connessione necessaria fra due fatti. Quando lo spirito meditando su l' idea del circolo vede immediatamente l' uguaglianza de'suoi raggi, egli ha il sentimento del me, che agisce nel giudizio decomponendo e ricomponendo, e che percepisce la connessione fra il predicato ed il soggetto. I filosofi, che qui combatto ammettono, che lo spirito percepisce necessariamente le verità matematiche, che consistono nella relazione delle sue idee; ma ciò non è forse ammettere nello spirito de' fatti in connessione? Un rapporto è una percezione in noi, e questa percezione è un effetto necessario dello spirito che paragona le sue idee.

Concludiamo, che l' esperienza interna ci mostra de' fatti in connessione, e ci presenta il proprio spirito come una causa efficiente di alcuni effetti. Ma possiamo dir lo stesso della esperienza esterna? Troviamo noi nel di fuori che ci limita de' fatti in connessione, e delle cause efficienti? L'esamineremo nel capitolo seguente.

CAPO III.

CONTINUAZIONE DELLO STESSO ARGOMENTO. DELLA DISTINZIONE DELLE DUE SPECIE DI ESPERIENZA, CIOÈ DELLA PRIMITIVA, E DELLA SECONDARIA. DEL FONDAMENTO DELLA CERTEZZA MORALE.

§. 23. Abbiamo detto, che l'esperienza ci fa conoscere, esservi in certi soggetti alcune qualità costanti. A queste qualità si dà il nome di *attributi*, e quelle qualità, che non si trovano costantemente ne'soggetti, si chiamano *accidenti*. Così la potenza di estinguere la sete è un attributo dell' acqua, ma il moto è un accidente, poichè l'acqua non si trova costantemente in moto; lo esistere in una fonte, o in un vaso è un accidente, poichè non sempre si trova l' acqua in una fonte, o in un vase.

Ma per poter dire: *l' acqua ha l'attributo di estinguer la sete*, è necessario formarsi un' idea generale dell' acqua. La acqua che ho bevuto una volta è un individuo distinto dall' acqua che ho bevuto un'altra volta, e così di seguito. Similmente l' estinzione della sete, cioè la sensazione che l'acqua mi ha destato bevendola col bisogno della sete, è una modificazione particolare del mio spirito, distinta da quella che ha destato bevendola nelle stesse circostanze un'altra volta. Per poter dire dunque: *l' acqua ha l' attributo di estinguer la sete*, è necessario che io comprenda sotto l'idea generale di acqua, cioè di un fluido di una data trasparenza, tutte le acque particolari, che ho bevuto, ed è necessario ancora, che io comprenda sotto una nozione generale tutte le sensazioni particolari, che le acque particolari mi hanno destato bevendole in varie volte. Questo generaleggiare è in-

dispensabile, per poter dire: l'esperienza m' insegna, che l'acqua ha costantemente la qualità di estinguer la sete. Ma tutto ciò significa, che lo spirito dee vedere un rapporto di identità fra questi soggetti particolari, e tra le loro particolari qualità. Colla percezione di un tal rapporto lo spirito deduce generalmente *dall'esperienza di soggetti simili l'esistenza di qualità simili.*

Vi ho detto nella Psicologia, e nell'Ideologia, che i rapporti son semplici vedute dello spirito, che nascono dall'attività sintetica dello stesso, e che non corrispondono a niente di fisico al di fuori. I rapporti sono dunque elementi soggettivi delle nostre conoscenze, vale a dire, sono nozioni, che non vengono dall' impressione degli oggetti, e non sono separati dall' analisi de' sentimenti, ma vengono originariamente dall' attività dello spirito, e non hanno per se alcun oggetto fuori di esso. L'identità è un rapporto, essa è dunque un elemento soggettivo delle nostre conoscenze. Ma essa, per quello che testè abbiamo detto, è necessaria per essere autorizzati a dire, che l' esperienza c'insegna, *essere i soggetti simili dotati di qualità simili.* L' esperienza è dunque composta di elementi oggettivi e di elementi soggettivi.

Ma qui conviene ancora fermarci un poco, per non prender equivoco in una materia molto importante. I primi giudizi dell' esperienza hanno per oggetto gli individui, e costituiscono l' esperienza *primitiva ed immediata*: così quando io, bevendo dell' acqua giudico: *quest' acqua ha la qualità di estinguer la mia sete*, un tal giudizio sperimentale io lo chiamo *esperienza immediata o primitiva.* Or la sintesi, che mi dà questo giudizio, è una sintesi reale; questa esperienza è dunque composta di soli elementi soggettivi, poichè il soggetto, e la qualità che al soggetto si attribuisce son cose reali, e la loro connessione è reale ancora. Questa sintesi non fa che ricomporre ciò ch'è stato offerto unito alla sensibilità, essa si limita a scovrire una congiunzione fra il predicato ed il soggetto, che realmente vi è, e non 'a porvene una. Concludiamo: *l' esperienza primitiva, ed immediata è composta di soli elementi oggettivi.*

Se giudico, *l' acqua che ho bevuto oggi, è identica sotto certi riguardi, o simile a quella che bevvi jeri; e le sensazioni, che ho provato oggi bevendola, son simili a quelle, che bevendola provai jeri*, questi due giudizî, i quali mi esprimono ciascuno il rapporto d' identità fra due fatti, costituiscono *l' esperienza secondaria, o comparata*. Ora in questi giudizî entra per elemento necessario il rapporto d' *identità*. Vi entra dunque un elemento soggettivo. *L' esperienza comparata è dunque composta di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi.*

Da quanto abbiam detto su l' esperienza si sileva 1.° che l' esperienza nasce da due fonti, cioè dalla sensibilità interna ed esterna, e dall' attività intellettuale, cioè della meditazione, 2.° che l'esperienza non è possibile senza la congiunzione o la sintesi delle nostre percezioni. Ogni esperienza è un giudizio, ed il giudizio, come abbiamo detto, consiste nella sintesi del rapporto fra il soggetto, ed il predicato; 3.° che questo rapporto o congiunzione fra il predicato, ed il soggetto è di due maniere cioè oggettivo o soggettivo: il rapporto fra la modificazione ed il soggetto, e quello fra l' effetto e la causa son oggettivi, i rapporti d' identità, e di diversità, a cui si riducono tutti gli altri, sono soggettivi: i primi ci son offerti, i secondi sono prodotti semplici dell' attività sintentica. Queste quattro nozioni semplici di *sussistenza*, *efficienza*, *identità*, *diversità*, congiungono tutte le nostre percezioni, e sono perciò elementi necessarî per la formazione delle nostre conoscenze sperimentali. Io *son sensitivo. Il vento agita il mare. Gli uomini d' Italia son simili a quelli di Francia. I giorni dell' anno per noi che siamo nella sfera obliqua son disuguali.* Ecco quattro conoscenze sperimentali. Nella prima le percezioni son congiunte per mezzo della nozione della *sussistenza*, la sensazione essendo riguardata come un modo di essere del me, e l' io come il soggetto delle sensazioni, e così l' aggettivo *sensitivo* è legato al sostantivo *Io*. Nella seconda il vento, cioè l' aria in moto, è riguardato come ciò che produce l' agitazione del

mare ; e le percezioni del vento e dell' agitazione del mare son legate per mezzo della causalità, o dell'*efficienza.* Nella terza le percezionl del soggetto e del predicato della proposizione son legate colla nozione dell' *identità.* Nella quarta le percezioni del soggetto e del predicato son legate colla nozione della *diversità* , poichè l' aggettivo *disuguali* può esprimersi *diversi nella quantità.*

Io vi ho detto nell'Ideologia , che le nozioni essenziali all' intendimento son quelle, che la meditazione può far nascere agendo sul sentimento del me, il quale sente un fuor di me. Di questa natura sono appunto le nozioni d' identità e di diversità. Lo spirito è affetto da sensazioni che paragonate ritrova simili : egli è determinato dalla sua natura stessa a paragonarle , ed a notarne a certi riguardi l' indentità , ed a certi altri la diversità.

E qui debbo ancora dirvi, di non confondere il generaleggiare *meccanico* col *meditativo*, come vi ho detto di sopra, di non confondere il sentimento dell' aspettazione del futuro simile al passato col raziocinio che deduce il futuro dal passato. Questo generaleggiare meccanico consiste nel sentimento di più percezioni particolari simili. Allora che in una lettura i vocaboli si succedono con somma rapidità, quelli filosofi che amano di strasformare gli uomini in pappagalli, credono che lo spirito non leghi alcun' idea al suono de' vocaboli; intanto è forza di confessare, 1.° che lo stato dello spirito di un uomo, che intende ciò che legge, è diverso da quello di colui che non l' intende ; 2.° che non ostante la rapida lettura noi ci accorgiamo dell'assurdità, che potranno incotrarsi nel discorso. Per esempio supponghiamo, che parlando di morale alcuno in vece di dire : *la virtù merita premio*, *il vizio merita pena* ; dica *la virtù merita pena*, *il vizio merita premio*, ci accorgiamo tosto dell' assurdità delle seconde proposizioni. Si possono fare , su l' uso de' vocaboli generali , due supposizioni , o se ne ha appreso la significazione colla semplice applicazione de' vocaboli a' casi simili , o pure collo sviluppo delle idee semplici , che costituiscono l' idea complessa legata al voca-

bolo. Per dare un esempio del primo caso, un ragazzo vedendo un arbore particolare l' ha inteso chiamare *arbore*; vedendone un secondo, l' ha inteso ancora chiamare *arbore*, essendo ciò accaduto più volte, il ragazzo si trova di aver appreso il significato del vocabolo *arbore*. In tal caso sentendo pronunciare il vocabolo arbore, questa pronuncia produrrà nel suo spirito tutte le percezioni particolari simili degli alberi osservati, e la coscienza di queste associazioni costituirà l' intelligenza del vocabolo, e quel generaleggiare meccanico, di cui parlo. Nel secondo caso del generaleggiare meditativo si riproducono, con somma rapidità, o tutte, o parte delle idee semplici, che costituiscono l' idea complessa legata al vocabolo, e queste associazioni costituiscono in tal caso in una rapida lettura l' intelligenza del vocabolo. Il principio dell' associazione delle idee è un principio fecondo di molte conseguenze. Si potrebbe anche dire, che lo spirito umano allora che ha l' idea attuale di un individuo presente, ed il fantasma di un altro individuo della stessa spezie, è naturalmente determinato ad astrarre, sebbene non in un modo distinto ed analitico, l' identico costitutivo della spezie, e così ogni generaleggiare sarebbe *meditato*.

§. 24. Vi ho detto, che l' esperienza interna ci presenta de' fatti in connessione, e mi son riserbato di esaminare, se possa dirsi lo stesso dell' esperienza esterna. Non può negarsi esservi de' fatti esterni, di cui non conosciamo, se non che solamente la congiunzione o la coesistenza, non già la connessione. Non può negarsi ugualmente, che alcuni fatti esterni ci si presentano ancora in connessione. Ma meditando si trova, che la connessione, di cui si parla, è opera del nostro spirito, e che i fatti son legati colla nozione soggettiva d' identità o di diversità. Sviluppiamo questa dottrina. Io vi ho spiegato, nel secondo capitolo della logica pura, la distinzione de' giudizî empirici dai giudizî razionali. I corpi ci presentano solamente la coesistenza di alcune qualità, non già la loro connessione; noi vediamo, che queste qualità appartengono necessariamente ad un soggetto, ma non vediamo, che appar-

tengono necessariamente ad un tale soggetto, e che posto il tale soggetto la qualità data debba necessariamente porsi. La natura visibile inoltre non ci presenta fra molti fatti che riguardiamo com'effetti, una connessione necessaria: noi vediamo, che il tal fatto dee avere una causa; ma non vediamo affatto, che debba avere la tal causa. Intanto il mondo de' sensi esterni sembra eziandio presentarci de' fatti in connessione. Un uomo pone 1000 monete in una borza: ne prende una volta 700: dopo ciò le numera, e ne trova 300: questo ultimo fatto è in connessione co' due antecedenti. Ma questo ed altri fatti simili appartengono all'esperienza comparata, e la loro connessione è soggettiva, poichè essi son legati col rapporto d'identità. Noi non possiamo numerar gl'individui senz'aver generaleggiato la loro idea: la numerazione consiste nella ripetizione della stessa idea, e per conseguenza in un numero è necessario di legare in unità sintetica gli stessi elementi, fa d'uopo dunque, che lo spirito vegga la stessa idea ripetuta in più individui, per numerar questi: ciò è appunto un generaleggiare. Ma non si generaleggia senza le nozioni soggettive d'identità, e di diversità. Quando dunque si numerano 1000 monete, si pone un'esperienza comparata, la quale costa di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi: lo stesso accade quando se ne numerano 700; ed indi 300. Questi tre fatti appartengono dunque tutti e tre all'esperienza comparata. Ora quando lo spirito paragonando il numero 1000 meno il numero 700, trova la differenza 300, egli scovre un rapporto d'identità fra 1000 meno 700, e 300. Questa specie di raziocinî, che ci fa scovrire la connessione fra alcuni fatti, appartiene a quella di cui abbiamo parlato nel §. 11, essa ci fa conoscere alcuni rapporti fra i fatti che noi conosciamo *a priori* fra le idee, che comprendono tali fatti: essa lega i fatti con una connessione soggettiva.

Qui nasce un'altra quistione: *si può egli generalmente stabilire, che non vi sia alcuna connessione necessaria oggettiva fra i fatti della natura materiale?* Questo ci mena a risol-

vere il problema, di cui parla *d' Alembert* nel numero XVI dei suoi elementi di filosofia, cioè se le leggi del moto, e dell' equilibrio de' corpi sieno verità necessarie o contingenti. La proposta quistione appartiene alla logica mista, poichè questa dee determinare la natura ed il valore dell' esperienza. Io cercherò di trattare questa complicata quistione colla maggior chiarezza che mi è possibile.

§. 25. Nel capitolo terzo dell' Ideologia mi sono impegnato a farvi l' analisi dell' idea del corpo. In questa idea vi ho compreso il moto, poichè l' esperienza c' insegna, che tutti i corpi sono in un moto perenne nella natura Se voi prendete in mano un pezzo di piombo, sentirete incessantemente il suo peso, e se allontanerete da esso la mano che lo sostiene, esso cadrà a terra, quantunque voi non lo spingiate; esso si muove dunque naturalmente, e si dee considerare come dotato di un moto naturale. Inoltre gli astronomi provano, che la terra si muove incessantemente intorno al Sole tutti i corpi terrestri dunque partecipano di questo moto, e si muovono insieme colla terra. Concludiamo perciò, che tutti i corpi si debbono riguardare come animati di un moto perenne. Ma due osservazioni conviene fare su di quest' oggetto. La prima si è, che lo spirito non vede alcuna connessione necessaria fra l' idea del moto, e l' idea del corpo, e perciò il giudizio sperimentale, *ogni corpo è in moto*, è un giudizio contingente. Noi non ritroviamo nell' idea del corpo, la quale è quella di un' estensione figurata, solida, impenetrabile, l' idea del moto e perciò questa proposizione: *l' estensione figurata, solida, impenetrabile è in moto*, esprime un giudizio che non è identico, e perciò che non è un giudizio analitico, ma sintetico, contingente, empirico. La seconda osservazione si è, che l' esperienza c' insegna ancora, che i corpi, oltre del moto naturale, possono riceverne un altro accidentale, e temporaneo. Così la palla che si trova nel bigliardo, oltre del peso, che le è naturale, può esser mossa orizzontalmente sul tavolino del bigliardo, e noi moviamo alla giornata il nostro corpo in varie direzioni. L' esperienza c' insegna in conseguen-

za, che la *mobilità* dee far parte dell' idea complessa del corpo. Ma la mobilità neppure è compresa nell' idea del corpo: la proposizione: *i corpi possono esser messi in direzioni diverse da quella, in cui si muovono abbandonati al proprio peso*, esprime ancora un giudizio non analitico, ma sintetico ed empirico.

Un corpo può dunque considerarsi come privo di qualunque moto accidentale e temporaneo, ed in tal caso noi diciamo, che è in quiete. Ora l' esperienza c' insegna ancora, che ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche causa non l' obbliga a muoversi; così una palla di piombo posta su di un tavolino si troverà costantemente nello stesso luogo, fintanto che qualche altro corpo non la muoverà. Ora si domanda, questa legge di moto è essa una verità necessaria, o contingente? Ciò è lo stesso domandare, questa proposizione: *ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche causa non l' obbliga a muoversi* esprime essa un giudizio analitico, o pure un giudizio sintetico? L' idea di un corpo, che dallo stato di quiete passa allo stato di moto, è l' idea di un corpo di cui comincia ad esistere qualche cosa, cioè in cui si trova un effetto. Ora come abbiamo di sopra dimostrato, ogni effetto suppone necessariamente l' esistenza della causa efficiente, che lo produce; vi ha dunque una causa efficiente che fa passare il corpo dallo stato di quiete a quello di moto. Ma una tal causa efficiente non può essere il corpo stesso, il quale passa dalla quiete al moto; poichè il corpo è privo d' intelligenza, e di sensibilità, ed un essere cieco non ci offre, che il suo stato naturale, e non già un principio di attività con cui esso possa modificar se stesso. Nel corpo non possiamo concepire altri effetti, se non quelli, che nascono dal suo stato antecedente, e che vi nascono necessariamente; ora dallo stato di quiete del corpo non può nascere lo stato di moto, poichè niuna cosa può esser la causa del suo non essere, la causa del moto è perciò fuori del corpo. La legge dunque enunciata nel modo seguente: *ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto*

che qualche causa non l' obbliga a muoversi, è una verità necessaria ed apodittica come lo è la proposizione: *non vi ha effetto senza una causa*. Ma se si enuncia con qualche diversità la legge di cui si parla, determinando la causa, cioè nel modo seguente: *ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche corpo non l' obbliga a muoversi*; in tal caso la legge diviene una verità contingente. Io conosco evidentemente la necessità di una causa, affinchè un corpo possa passare dallo stato di quiete a quello di moto; ma non vedo mica la necessità, che una tal causa debba essere un corpo. La legge dunque concepita nel primo modo esprime una verità necessaria, nel secondo modo una verità contingente e sperimentale.

Inoltre, un corpo mosso persevera a muoversi uniformemente ed in linea retta fintanto che non venga da un altro corpo obbligato a cambiare velocità, o direzione, o a porsi in quiete. È questo ancora un fatto provato per mezzo dell' esperienza, perchè il moto non cambia direzione, non è accelerato, ritardato, o distrutto, se non quando altri corpi agiscono sul corpo mosso. Noi dobbiamo su questa legge ripetere la stessa distinzione, che abbiamo fatto di sopra, essa può essere riguardata come una verità necessaria, se si riferisce ad una causa quale che siasi, e si dee riguardare come una verità contingente e sperimentale, se la causa a cui si riferisce è un corpo, difatto la proposizione seguente: *un corpo mosso persevera a muoversi uniformemente, ed in linea retta, fintanto che una causa qualunque non agisca su di esso*, è una verità necessaria; poichè per cambiare la direzione, e la velocità, o per distruggere il moto esistente in un corpo, è necessario produrre un effetto, e perciò vi bisogna una causa; ora una tal causa non può riporsi nel corpo stesso il cui stato è cambiato, poichè nell' esistenza del moto non si trova la ragione della sua distruzione, nè in una celerità minore si trova la ragione di una maggiore, e generalmente in uno stato, che ne esclude un secondo, non può trovarsi la ragione di questo ultimo. Questa proposizio-

ne così espressa è dunque appoggiata sul principio della causalità, e perciò è necessaria ed apodittica. Ma se la proposizione si enuncia a questo altro modo: *un corpo mosso persevera dunque a muoversi uniformemente ed in linea retta fintantocchè un altro corpo non agisca su di esso*: essa esprime un giudizio contingente e sperimentale.

I meccanici hanno composto dalle proposizioni enunciate la prima legge di moto, ed il gran *Nevvton* enuncia questa legge nel modo seguente: *ogni corpo persevera nel suo stato di quiete, o pure persevera nel suo stato di moto a muoversi uniformemente in linea retta* (*cioè nella stessa direzione in cui si moveva*) *fintantochè non è costretto da forze impresse a cambiare quello stato*. Nell' enunciazione di questa legge si prescinde dalla causa dell'impressione; e perciò la legge così enunciata è una verità necessaria. Se nell' enunciazione a' vocaboli *forze impresse* si sostituissero i seguenti *moti impressi*, il senso che ne risulterebbe sarebbe più chiaro e preciso.

Il principio generale, con cui si possono spiegare tutte le particolari leggi del moto, si è: *Niun corpo può darsi il moto che non ha*, *nè distruggere quello che ha*. Un tal principio è un' applicazione del principio più generale della causalità. Una tale impotenza nel corpo io la chiamo *inerzia della materia*, e perciò dico che l' inerzia della materia è il fondamento di tutte le leggi del moto. Queste leggi son verità necessarie, qualora gli effetti si riferiscono ad una causa quale che siasi; o pure, rapportandosi gli effetti a cause materiali, son verità necessarie nella supposizione, che queste sole cause influiscono nella produzione de' fenomeni che il moto ci presenta. Supponiamo, ad oggetto di dare un esempio dell' applicazione del premesso principio, che un corpo in moto ne incontri un altro in quiete, dico essere una legge di moto, *che il primo debba comunicare al secondo porzione del suo moto*. È necessario, che il corpo in moto, o spinga innanzi il corpo urtato, o non lo spinga innanzi; nel primo caso se il corpo urtante non comunicherà porzione del suo moto al corpo urtato, questo ultimo passerà da se stes-

so dallo stato di quiete a quello di moto, il che è contrario al principio enunciato, nel secondo caso se il corpo urtante non comunicherà alcun moto al corpo urtato, e ciò non ostante si porrà in quiete, distruggerà il moto che ha, il che è anche contrario al principio enunciato. Il corpo in moto dunque, urtando quello in quiete, comunica al secondo porzione del suo moto, e la porzione che perde il corpo urtante, è uguale a quella che acquista il corpo urtato. In un modo simile, coll' applicazione dell' enunciato principio ai casi particolari, si deducono le altre leggi del moto.

Riflettendo su la legge che abbiamo spiegato si vede, che in essa non si suppongono altre cause agenti nell' urto se non che le cause meccaniche. In questa supposizione solamente la legge enunciata è una verità necessaria.

§. 26 Vi ha dunque fra i fatti del moto, che la meccanica esamina, una connessione necessaria, ipotetica nondimeno non assoluta. Tutte le proposizioni della meccanica, supposta l'esistenza, e la comunicazione del moto e l' inerzia de' corpi sono dimostrabili *a priori* nell' ipotesi del non intervento di alcuna causa soprannaturale.

La dottrina stabilita è di accordo colla possibilità de' miracoli, la quale è il fondamento della religione rivelata. Il *miracolo* è un fatto contrario all' ordine costante della natura, e che non può perciò spiegarsi per mezzo delle leggi note della medesima. Or ammettendo, fuori della natura visibile, una causa intelligente, capace di agire su le cose create, e di produrre tutto ciò che non è nel caso di una contradizione reale; è evidente, che una tal causa può produrre alcuni avvenimenti, a cui sono insufficienti le cose naturali. E per non dipartirci dalle considerazioni delle leggi della meccanica, abbiam osservato, che queste sono necessarie, riferendo i fatti del moto ad una causa quale che siasi; ma che sono contingenti, riferendo tali fatti alle cause meccaniche, che sono i corpi, e prescindendo dall'influenza di qualunque causa straniera. L' autore supremo della natura può dunque sospendere le leggi del moto relative alle cause meccaniche, e pro-

durre un fatto contrario a queste leggi contingenti, ma non mica contrario alle leggi necessarie della causalità. *Un corpo pesante non sostenuto cade.* Ora esso può esser sostenuto da un altro corpo, il quale distruggendo il moto che la gravità imprime al primo, impedisce la caduta di questo; e può anche esser sostenuto da una causa spirituale invisibile, la quale distruggendo lo stesso moto del grave impedisce ancora la caduta di esso: nel primo caso la quiete del grave è un effetto naturale: nel secondo un effetto soprannaturale, cioè un miracolo. Quando dunque un uomo sta in mezzo dell'aria sostenuto da un ponte, un tal sostentamento è un effetto naturale, ma se un tal uomo dimorasse nella stessa posizione, senza di essere sostenuto da alcun corpo, ma dall'azione di una causa spirituale invisibile, per esempio di un Angelo, o di Dio stesso; in tal caso la quiete di questo uomo in mezzo dell'aria sarebbe miracolosa, come sarebbe miracoloso il passaggio dello stesso uomo sul mare. Questa legge: *un corpo pesante non sostenuto cade* è una verità necessaria, ed il miracolo di cui parliamo, non la contradice affatto, poichè l'uomo in quiete in mezzo dell'aria, e che passeggia sul mare è sostenuto da una causa invisibile. Se voi enunciate la legge così: *un corpo pesante non sostenuto da un altro corpo cade*, essa è una verità contingente, ed il miracolo la contradice in effetto. Ma il dire, che questa legge è contingente è lo stesso che dire, che un avvenimento opposto ad essa è possibile, è lo stesso che dire, che il miracolo di cui abbiamo parlato, è possibile.

La quistione su i miracoli è della più alta importanza, essendo i miracoli uno de' fondamenti della verità della Rivelazione. Essa si aggira su due punti; 1.° *I miracoli son possibili?* 2.° *I miracoli che si narrano ne' nostri libri sacri son essi accaduti?* La seconda quistione si dee risolvere per mezzo della certezza morale, di cui parleremo fra poco. La prima è già stata risoluta in un modo preciso, e la risoluzione, che ne abbiamo dato, fa vedere, che la vera filosofia è amica della vera religione.

§. 27. Quella specie di deduzione con cui da una causa, che cade sotto i sensi, deduciamo un effetto, che sotto i sensi non cade, o da un effetto, che cade sotto i sensi, deduciamo una causa, che sotto i sensi non cade, quando la connessione fra la causa e l'effetto non si presenta a noi come necessaria, è fondata su questa verità sperimentale, *le cause simili producono o son accompagnate da effetti simili; ed effetti simili suppongono cause simili.* Tutti e due questi modi di dedurre i fatti, che immediatamente non si sperimentano, costituiscono l'argomento detto di *analogia.* Si argomenta dunque per analogia, quando dall'osservazione di soggetti simili si deducono qualità simili, e quando da cause simili si deducono effetti simili, o da effetti simili si deducono cause simili.

Ma l'esistenze, che si deducono, sono di due maniere, alcune possono essere oggetto di esperienza, altre non possono esserlo. Sebbene quando vedo l'acqua, che non ho ancora bevuto, e che giudico di aver essa la qualità di estinguermi la sete, non abbia ancora sperimentato in questo caso particolare la qualità di cui parlo; pure è essa un oggetto di esperienza, poichè posso di fatto sperimentarla, bevendo l'acqua che ho presente. Sebbene prima di vedere la liquefazione della neve, io la deduco dalla vicinanza del fuoco; pure questa liquefazione può colpire i miei sensi, ed essere un oggetto di esperienza.

Ma vi sono infiniti casi, in cui l'esistenze che si deducono, non possono divenire oggetto di esperienza. Domandate ad un uomo perchè egli crede un fatto, che succede in luoghi ove non è, per esempio, che il suo amico soggiorna alla campagna, o viaggia per la Francia, egli vi darà per ragione un altro fatto: allegherà una lettera che ha da lui ricevuto, alcune risoluzioni che gli vide prendere, alcune promesse che gli ha sentito fare. Ora in tutte queste deduzioni, si suppone, che alcuni dati moti dipendono dalla volontà dell'amico; si suppone in conseguenza, che il suo corpo sia animato da uno spirito simile al nostro. Ora lo spirito dell'amico, e le modificazioni interne di esso, non

possono giammai divenire un oggetto di esperienza: noi non possiamo giammai sortire da noi stessi, e sentire l'anima sua, e ciò che in essa accade; noi dunque quì argomentiamo da una esistenza, che è un oggetto sperimentale, ad un altra esistenza, che per noi non può giammai divenire un oggetto di esperienza. Quando vedo la lettera, di cui si parla io giudico, che fu l'effetto de' moti del corpo dell'amico, giudico inoltre, che questi moti furono l'effetto della sua volontà. Ora questa volontà io non la posso sentire giammai, risalgo dunque quì da un effetto che colpisce i sensi miei ad una causa, che non può giammai divenire un oggetto di esperienza. Similmente se vedo piangere un uomo giudico che egli è afflitto, ora l'afflizione di lui non può giammai divenire un oggetto di esperienza per me; io dunque deduco qui da ciò che sperimento una causa, che non posso sperimentare. Ora si domanda: *una tal deduzione è essa legittima?*

Allora che vedo un uomo, io vedo un corpo simile al mio: se lo vedo camminare vedo questo corpo eseguire certi moti simili a quelli, che io fo quando voglio camminare, da ciò concludo, che i moti del corpo che vedo suppongono una causa simile a quella, che ho sperimentato, vale a dire uno spirito, che vuole tali moti. Pare dunque, che questo caso possa ridursi alla stessa spezie di quello di sopra, cioè alla deduzione di una causa simile da un effetto simile.

Ma vi ha quì una differenza, di cui bisogna tener conto. Quando dal vedere un orologio deduco l'esistenza di un artefice, io ho osservato non solo gli effetti simili, ma anche le cause simili, vale a dire, ho veduto molti orologi fra i quali ho trovato della similitudine, ed ho veduto ancora molti artefici di orologi, fra i quali ho trovato ancora della similitudine. Ciò non accade, quando da' moti del corpo di un uomo deduco l'esistenza di uno spirito simile al mio, da cui questo corpo è animato. Io non ho giammai sperimentato un altro spirito, all'infuori del mio, quindi non ho giammai sperimentato la similitudine delle cause, da cui derivano gli effetti de' quali si parla, io dunque esco quì fuori dell'espe-

rienza: se avessi sperimentato più volte che alcuni moti di altri corpi simili al mio derivano da spiriti simili al mio, allora la mia deduzione avrebbe lo stesso fondamento dell' analogia, la quale mi autorizza a dedurre da effetti che sperimento, simili a quelli che ho sperimentato, cause simili a quelle che ho sperimentato. Ma qui siamo in un caso diverso: io sono racchiuso nella sola osservazione di una causa sola: ho sperimentato in me solo che alcuni dati moti procedono da un atto di volontà. Ma non l' ho sperimentato in altri, nè posso giammai sperimentarlo; or chi mi autorizza a concludere da un caso solo una legge costante, ed universale della natura? Nell' argomento di analogia si conclude per un caso ciò che abbiamo sperimentato costantemente in tutti gli altri, che ci son occorsi: ho sperimentato molte volte, che il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefa, nè mi è occorso alcun caso, in cui non abbia ciò sperimentato: vedendo del fuoco posto in vicinanza della neve concludo, per questo caso particolare, ciò che ho sperimentato costantemente nella moltitudine degli altri casi. Ma quando al veder muovere gli altri uomini giudico, che sono animati da uno spirito simile al mio, procedo tutto al rovescio dell' analogia, poichè da un solo caso, vale a dire da ciò che sperimento in me, giudico tutti gli altri.

Questa obbiezione merita di esser esaminata, poichè l' analisi dei motivi de' nostri giudizî è l' oggetto della logica. Io ho camminato un numero incalcolabile di volte, per varie direzioni, ed in varî luoghi: ho sperimentato questo fatto costantemente unito al mio volere: ho sperimentato fra il cammino di una volta e quello di un altra una similitudine, ed una similitudine fra l' atto di volere di una volta e quello di un altra: ho dunque qui sperimentato, che effetti simili procedono da cause simili, vale a dire, che il camminare consiste in moti volontarî; quando dunque veggo camminare un altro uomo io concludo per questo caso particolare quello che ho sperimentato nella moltitudine de' casi particolari occorsi in me stesso; non esco dunque dell'analogia, con cui si conclude da molti ad uno.

È nondimeno incontrastabile, che l'illazione non può giammai divenire sperimentale, poichè l'esistenza della volontà in un altro uomo, che io deduco dal vederlo camminare, non può giammai divenire per me un oggetto di esperienza come può divenirlo questa illazione: *il fuoco che vedo liquefarà la neve a cui è vicino.* Ma ciò mi sembra, che non tolga alcuna forza alla deduzione, che esaminiamo.

Quando dal vedere il fuoco posto in vicinanza della neve deduco la liquefazione di questa, io giudico prima dell'esperienza; l'essere perciò l'illazione di natura a poter divenire un giudizio sperimentale, non influisce nella deduzione: l'illazione è vera per me per la sua connessione colle premesse; non già perchè è un giudizio, il quale può confermarsi coll'esperienza. Similmente l'illazione di analogia, con cui giudico che gli altri corpi umani, fuori del mio, sono animati da uno spirito simile al mio, è vera in forza della sua connessione colle premesse, e l'impossibilità che ha questo giudizio di divenire immediatamente sperimentale, non toglie mica il valore della deduzione.

§. 28. Ma qui conviene aggiugnere qualche cosa molto importante. Che i moti chiamati *volontari*, e che scorgo ne' corpi umani, non dipendano da una causa meccanica, ma da una causa intelligente, mi sembra una verità necessaria della stessa natura delle verità necessarie, che esprimono le leggi del moto, di cui abbiamo di sopra parlato. Se io sono ricco o potente, e desidero d'innalzare un edifizio, mille braccia agiscono, e la mia volontà ha il suo effetto. La mia voce non ha fatto impressione sul corpo de' travagliatori, se non che per mezzo dell'aria, e non ha prodotto nell'atmosfera un'agitazione sufficiente a muovere de' corpi molto più piccoli di quelli, che eseguono gli ordini miei; la mia voce dunque non produce l'effetto come causa meccanica; bisogna perciò che un principio diverso dall'agitazione dell'aria, o dalla mia parola abbia prodotto questo moto ne' corpi, e che la mia parola abbia determinato questo principio a produrre i moti, che chiamiamo volontari. Non si può riguardar la mia

parola, se non che o come un moto eccitato nell' aria, o come l' espressione della mia volontà: la mia parola non ha potuto come causa meccanica produrre i moti, de' quali parliamo, perchè ciò come abbiamo veduto, è contrario alla legge del moto, che un piccolo moto ne produca uno maggiore; al che si aggiunga, che la mia parola non avrebbe prodotto moto alcuno nell'Ottentotto, o in un altro individuo che parla un linguaggio diverso dal mio: per la sola espressione della mia volontà ha dunque potuto la mia parola determinare ad agire il principio del moto de' corpi che mi hanno ubbidito. Questo principio è perciò un' intelligenza, poichè ha conosciuta la mia volontà nelle mie parole.

La proposizione dunque: *vi sono alcuni moti ne' corpi umani diversi dal mio corpo, i quali hanno per causa una causa intelligente*, mi sembra di verità necessaria. La proposizione poi: *vi sono alcuni moti ne' corpi umani diversi dal mio corpo i quali hanno per causa la volontà di uno spirito simile al mio, e per conseguenza tali corpi sono animati come il mio*, è di verità contingente, e poggiata sull'analogia. Concludiamo *1.° nell' argomento di analogia si deducono spesso cause, che non possono divenir giammai un oggetto di esperienza, sebbene sieno simili ad altre cause, che si sperimentano.* 2.° *Vi sono nondimeno alcune deduzioni di esistenze, che non possono divenire sperimentali, le quali deduzioni danno verità necessarie in risultamento.*

Questa seconda parte, della conclusione enunciata, si conferma da quello che abbiamo detto nell'Ideologia circa l'esistenza dell' *assoluto.* Questo non può certamente divenire un oggetto di esperienza, intanto la sua esistenza è il risultamento di un raziocinio legittimo, in cui una delle premesse è una verità sperimentale. Noi diciamo; *se vi è il condizionale, vi dee essere l' assoluto.* Questa proposizione esprime un giudizio analitico, e necessario: *vi è il condizionale*: questa seconda proposizione esprime un giudizio sperimentale; *vi è dunque l' assoluto.* L' illazione è una verità necessaria.

L' *empirismo* ci riserra nel solo circolo dell'esistenze, im-

mediatamente sperimentali; nè ci permette di passare da ciò, che cade immediatamente sotto l' esperienza, a ciò che sotto la stessa immediatamente non cade. Io vi ho fatto vedere il contrario; vi ho dunque dimostrato la falsità dell'empirismo.

L' argomento di analogia è fondato sul rapporto d' identità; ma l' identità può fra due cose essere maggiore o minore. L' identità fra il mio corpo ed il corpo di un altro individuo, che io chiamo uomo, è maggiore di quella che passa tra il mio corpo ed il corpo di un cavallo. Ora si domanda: *sino a qual grado d' identità l' analogia è un argomento valevole, cioè un argomento certo*? È questo un problema di difficile soluzione: l' esamineremo in altro capitolo.

§. 29. L' analogia ci rivela dunque l' esistenza degli altri spiriti simili al nostro. L' esperienza c' insegna, che alcuni moti volontarî in noi nascono, o sono accompagnati da alcune affezioni interne del nostro spirito; vedendo in conseguenza moti simili in altri corpi umani, attribuiamo agli spiriti animatori di tali corpi affezioni simili a quelle che abbiamo sperimentato in noi. Allora che sono affetto dal sentimento della sete, corro a bevere ad una fontana, che a me si presenta. Se dunque vedo un altro uomo camminare verso una fontana, e bevere, giudico, appoggiato su l'analogia, che egli sia modificato dal sentimento della sete, e che voglia bevere.

In queste deduzioni analogiche dovete osservare ciò che vi ho detto nel §. 16 circa l' aspettazione del futuro simile al passato. Egli bisogna distinguere il sentimento della deduzione meditativa. La dottrina generale che ivi vi ho spiegato, può applicarsi all' oggetto che ci occupava. Noi supponiamo ne' nostri simili delle anime alla nostra simile: noi facciamo tali supposizioni in forza della legge della nostra immaginazione, non già in forza de' raziocinî, che abbiamo sviluppato. Io suppongo l' incontro di due uomini, privi sino a questo momento di ogni commercio, ancora cogli animali; ridotti per conseguenza al circolo stretto de' proprî sentimenti, e delle

proprie operazioni : ciascuno di essi vede nell' altro un essere che gli rassomiglia in tutte le cose , che presenta le stesse forme , possiede gli stessi organi , ne fa un simile uso ; egli crede dunque il corpo che lo colpisce, animato da uno spirito. Or ecco, secondo la mia dottrina, come si opera questo fatto intellettuale. Io suppongo, che un di questi uomini vegga l' altro camminare, questa percezione risveglia i fantasmi simili del proprio corpo camminante in varie volte, e perciò anche i fantasmi del proprio *me* affetto in tali circostanze da tali e tali modificazioni: queste riproduzioni si fanno con somma rapidità in modo che non posson essere fissate dall' attenzione, esse sono perciò obbliate l' istante appresso, in cui si son avute, intanto la percezione del corpo simile al proprio determina l' attenzione non solamente ad essa sola, m' ancora alla percezione simultanea del proprio *me*, e lascia fuggire le percezioni successive simili del proprio corpo camminante in varie volte ; la percezione del *me* riprodotta si lega perciò a quella del corpo presente del mio simile, invece di legarsi a quella riprodotta del proprio corpo camminante, che si è obbliata, e questo legame costituisce il sentimento interno di questa specie di *credenza*. L' obblio delle percezioni riprodotte del proprio corpo camminante in varie volte, nell'atto che rimane quella riprodotta del proprio *me*, fa sì, che questa ultima si associi a quella presente del corpo simile. La percezione riprodotta del proprio *me* rimane, perchè la percezione del corpo camminante e quella del proprio *me* son legati naturalmente in una comune attenzione; essendo associate dalla natura stessa; quella riprodotta del corpo camminante si ecclissa, perchè quella del corpo simile camminante richiama l' attenzione. Lo spirito trasporta dunque fuor di lui col pensiere l' idea del proprio *me*, che egli immagina, e che stabilisce nel seno di quelle forme, che colpiscono i suoi sguardi, ed a traverso delle quali il suo sentimento immediato non può penetrare. Egli presta dunque il suo *me* al suo simile , l' anima della vita che respira in se stesso, e concepisce l' esistenza di un altro uomo. Tale mi sembra la spiegazione del sentimento della credenza,

che esaminiamo. Risulta dalla stessa, che noi concependo ciò che pensano gli altri uomini, non usciamo mica da noi stessi. Nelle nostre proprie idee noi vediamo le loro maniere di essere, la loro stessa esistenza. Da ciò avviene, che l' uomo misura dal proprio spirito quello degli altri, dal che nascono molti errori, come a suo luogo diremo.

Noi non possiamo accuratamente determinare lo stato dei fanciulli; e conoscere perciò l' epoca in cui hanno luógo le loro abitudini intellettuali. Ma egli mi sembra incontrastabile, che queste abitudini si formano in loro mediante la rapidità di talune associazioni. I fanciulli percepiscono negli altri uomini de' corpi simili al proprio: essi sperimentano alcuni moti spontanei del loro corpo ed altri simili ne percepiscono nei corpi degli altri uomini: queste similitudini, ed altre, che si manifestano più tardi, determinano le associazioni di cui ho parlato. Leggete il capitolo degli abiti nella Psicolgia.

Ma non solamente i moti volontari che osserviamo negli altri, ci menano a supporre nel loro spirito alcune modificazioni; ma ancora certi moti e cambiamenti necessarî, che son gli stessi effetti meccanici i quali accompagnano i sentimenti interni dell' anima, come il tremore e la pallidezza nello spavento, le grida, e le lagrime nel dolore, il riso, e il tripudio nella allegrezza. Questi si manifestano incontanente da se medesimi, anche ne' fanciulli appena nati, principalmente i gridi ed il lamento, che accompagnano il dolore.

Concludiamo: *noi possiamo per mezzo di alcuni cambiamenti, che osserviamo ne' corpi altrui pervenire a conoscere ciò che accade nel loro spirito. Questa conoscenza può essere meccanica o sia il risultamento del sentimento prodotto da alcune rapide associazioni, e può essere ancora l' illazione di un raziocinio legittimo di analogia.* Possiamo dir la stessa cosa in modo breve: *questa conoscenza può essere o istintiva o ragionata.*

Da ciò si vede, che non è necessaria una prima convenzione fra gli uomini acciò s' incomincino a intendere fra loro. La natura ha reso gli uomini tali, che conversando insieme essi s'intendono naturalmente anche senza l'istituzione del linguaggio.

§. 30. Seguiamo la supposizione de' due solitari. Sebbene l' uno abbia compreso ciò che accade nello spirito dell' altro, non vi è ancora un linguaggio propriamente detto; perchè non si parla, se non quando si cerca di farsi intendere, e se l' uno de' due individui ha penetrato il pensiere dell' altro ciò è accaduto senza che questi cercasse a farglielo conoscere. I due individui di cui parliamo, osservano, ch' eglino sono stati compresi, ed allora cercano di farsi comprendere, e nascerà così il primo linguaggio. Sviluppiamo questa dottrina.

Abbiamo veduto, che il corpo degli altri uomini ci presenta alcuni avvenimenti, la percezione de' quali ci fa conoscere ciò che accade nel loro spirito. Ciò la cui idea eccita l' idea di un' altra cosa chiamasi *segno*. Nel corpo di un altro uomo vi sono dunque de' segni delle interne modificazioni dello spirito animatore di questo corpo. Siccome tali segni son tali per la costituzione della nostra natura, così si chiamano *segni naturali*. Vi sono, in conseguenza, de' segni naturali de' pensieri o modi di essere dello spirito degli altri uomini.

Ma non solamente vi sono di questi segni naturali de' pensieri altrui; ma l' uomo può conoscere, che vi sono, cioè può conoscere, che con alcuni dati mezzi si può manifestare altrui ciò che si sperimenta internamente nello spirito proprio. Supponiamo, che uno de' due uomini supposti pianga, gridi, si lamenti, senza avere l' intenzione di manifestare all' altro il dolore, che egli sente; intanto l' altro sapendo, che questi gridi, e questi lamenti sono soliti ad accompagnare il dolore, conoscerà da questi segni il dolor dell' altro, ed accorrerà al soccorso di lui, questi perciò comprenderà da tutto questo, che egli è stato compreso; e se avviene altra volta, che si trovi affetto dal dolore, ed in bisogno del soccorso dell' altro, piangerà e griderà coll' intenzione di manifestare all'altro il proprio dolore. Così gli uomini incominciano dal comprendersi scambievolmente; in seguito conoscono, che sono stati compresi, e finalmente si determinano a farsi comprendere. Così si osserva in tutt'i fanciulli comunemente. A principio essi gridano, e si lamentano costretti unicamente dalla

forza del dolore, senz' aver l' intenzione di manifestarlo con questi segni agli altri, anzi senza sapere neppure, che cosa alcuna si possa esprimere col pianto, e colle grida; ma appresso avendo imparato, che con tali segni si ottiene l' altrui soccorso, cominciano a valersene avvertitamente per manifestare il loro dolore, e ricevere il soccorso che bramano. Ciò di cui gli uomini si servono, per manifestare agli altri i proprî pensieri, chiamasi *segno artificiale*. I segni naturali divengono dunque naturalmente segni artificiali.

Qui ha termine l' educazione della natura per le nostre scambievoli comunicazioni. La natura ha insegnato all' uomo, che egli può farsi intendere; e l' uomo può non solamente servirsi de' mezzi, che la natura gli ha mostrato per la comunicazione de' proprî pensieri; ma può ancora ritrovarne degli altri simili. Il primo e più semplice mezzo di comunicazione che si offre allo spirito, si è quello di ripetere con riflessione ciò ch' egli fece dapprincipio, senza prevederne le conseguenze, cioè di riprodurre quelle azioni, per mezzo delle quali egli si è fatto comprendere. Così si formerà un primo linguaggio, che può chiamarsi *linguaggio della natura*, poichè esso non si compone se non che de' segni naturali, vale a dire di quei segni di cui la natura aveva già senza di noi rivestito i nostri pensieri segreti, per renderli sensibili agli altri.

§. 31. Il linguaggio della natura è insufficiente per manifestare agli altri tutt' i nostri pensieri. Noi abbiamo al presente il linguaggio de' suoni articolari: i filosofi disputano su l' origine di esso: la quistione si versa su l' esistenza, e su la possibilità, cioè si cerca: *gli uomini hanno essi da se stessi istituito il linguaggio*? Questa ricerca suppone quest' altra: *gli uomini abbandonati a se stessi potevano istituire il linguaggio*? I nostri sacri libri c' insegnano, che Adamo, ed Eva furono creati da Dio in uno stato adulto con delle conoscenze in istato di riflettere, e di comunicarsi i loro pensieri. Iddio si manifestò all' uomo innocente ne' primi istanti della creazione. Iddio è dunque l' autore primitivo del linguaggio. Ma io suppongo, dice *Condillac*, che qualche tempo dopo il di-

luvio due bambini dell' uno, e dell' altro sesso siensi traviati ne' deserti, avanti che conoscessero l' uso de' vocaboli. A fare questa supposizione, egli dice, io sono spinto dal fatto del giovane di Chartres rapportato nelle memorie dell' accademia delle scienze, anno 1703. Era questi dell' età di 23 a 24 anni sordo e muto di nascita : cominciò con gran sorpresa di tutta la città tutto ad un colpo a parlare. Si seppe da lui; che tre o quattro mesi prima egli aveva udito il suono delle campane, ed era stato estremamente sorpreso da questa sensazione novella ed incognita. In seguito gli era sortita una specie di acqua dell' orecchia sinistra, ed aveva acquistato l'udito in tutte e due le orecchie. Egli impiegò tre o quattro mesi ad ascoltare senza nulla dire, assuefacendosi a ripetere sotto voce le parole, ch' egli udiva, ed esercitandosi nella pronunciazione, e nelle idee legate a' vocaboli.

Io non so come questo fatto possa autorizzare il filosofo francese, a fare la supposizione di cui parla, se non perchè ciò mena a poter supporre, che due giovani di sesso diverso sordi e muti di nascita, possono traviarsi ne' deserti o ne' boschi, indi incontrarsi, e dopo l' incontro ricever tutti e due l' udito. Questa supposizione non ha niente di assurdo; ed è perciò lecito al filosofo di cercare, se in una tale supposizione questi due giovani possano istituire una società, ed un linguaggio. A ciò si può aggiungere, che si rapporta, essersi in vari tempi vari fanciulli trovati ne' boschi; uno ne fu sorpreso nell' Asia l' anno 1334 in compagnia de' lupi, un altro dell' età di circa 12 anni in Weteravia, un altro di 16 fu scontrato fra una torma di pecore salvatiche nell' Irlanda, verso alla metà del passato secolo, un altro di nove fra gli orsi nelle selve della Lituania nel 1662: in questo secolo medesimo uno ne fu scoperto presso ad Hamelen nella Sassonia, una fanciulla presso a Lwlla nella provincia di Utrecht, ed un' altra fu arrestata presso Chalons nel 1731. Io per altro non comprendo, come questi fanciulli abbiano potuto vivere, se sono stati abbandonati, o perduti prima di potersi alimentar da se stessi, ed in conseguenza prima di avere una

lingua. Si potrebbe supporre, che avevano principiato a parlare, quando si smarrirono; ma che poi nella solitudine avevano interamente obliato quanto avevano imparato.

Or si domanda: se due di questi di sesso diverso, si fossero per avventura incontrati nella stessa foresta, che sarebbe egli avvenuto? E per limitarci all'oggetto delle nostre ricerche, domandasi: avrebbero essi istituito una lingua? Tralasciando dunque, su l'origine del linguaggio, la quistione di fatto, è egli lecito di esaminare quella della possibilità, o di cercare se gli uomini abbandonati a loro stessi avrebbero potuto istituire una lingua? L'esame di una tal quistione è molto utile, per ben conoscere, e misurare le forze dello spirito umano, e queste ricerche ipotetiche ci menano ancora a risultamenti, che hanno luogo nel fatto reale.

Io aggiungo dippiù, che alcuni autori anche su l'autorità de' nostri libri divini, hanno creduto, che le lingue attuali sieno state istituite dagli uomini coll'uso delle loro forze naturali: ecco come può essere accaduta la cosa. Nel famoso avvenimento della costruzione della torre di Babele, per forza miracolosa, fu cancellata dalla mente degli uomini la memoria intera del primitivo linguaggio: in seguito di un tale miracolo, gli uomini si divisero a torme secondo i rapporti di parentela e di amicizia, e si stabilirono in diverse parti della terra: furono dunque abbandonati a se stessi, per istituirsi un linguaggio; e così perduto interamente il linguaggio primitivo, di cui era stato autore Iddio stesso, le nuove lingue, che nacquero su la terra, furono un prodotto dello spirito umano. In questo modo si spiega come gli uomini perduto, per forza del miracolo, il primitivo linguaggio, non si sieno più scambievolmente intesi ne' linguaggi rispettivi. Questa opinione ammette un solo miracolo, quale è quello della memoria perduta del linguaggio primitivo, laddove nell'opinione contraria bisogna supporre una gran moltitudine di miracoli, l'uno in forza del quale gli uomini abbiano perduto la memoria del linguaggio primitivo, e gli altri con cui Iddio abbia istituito i diversi linguaggi, che eb-

bero luogo dopo dell' avvenimento ; ora si potrebbe dire , non esser verisimile , che Iddio moltiplicasse inutilmente i miracoli.

Checchè ne sia di tale opinione , noi esamineremo qui la quistione della possibilità. Il rispetto che il filosofo debbe alla religione divina, che c' illumina, mi ha condotto a questa digressione.

§. 32. Per esaminar la quistione proposta continuiamo la supposizione di sopra, e partiamo dal punto ove siam rimasti. Abbiamo veduto 1.° che gli uomini per natura si comprendono scambievolmente, 2.° che conoscono di essere stati compresi ; 3.° che con ciò si fanno naturalmente un linguaggio artificiale , che è il linguaggio della natura. Vale a dire che fanno uso de' segni naturali , per manifestare agli altri i proprî pensieri. Ma il bisogno non potrebbe spingere gli uomini, a migliorare , cioè ad acrescere questo linguaggio della natura , ritrovando de' segni analoghi ?

Il pianto ed i gemiti manifestano agli altri il dolore da cui un individuo è affetto ; ma non manifestano mica la causa del dolore. Ora gli uomini hanno spesso bisogno, per essere soccorsi , di manifestare agli altri la causa del loro dolore : per tale oggetto alcune volte bastano le circostanze: uno de' due suppposti solitarî cade in una fossa : egli non può senza l'altrui soccorso cavarsene fuora : egli grida : l' altro accorre , e si avvede della causa del dolore del suo simile. Parimente se uno de' due è inseguito da una bestia feroce , e grida : l' altro conosce dalla circostanza la causa del dolore del compagno. Spesso nondimeno la causa del dolore non apparisce dalle circostanze. Tutti generalmente acquistiamo l'abito, allorchè ci sentiamo in alcuna parte addolorati, di recare colà la mano. Se dunque uno de' due supposti solitarî sentirà dolore in qualche parte ; egli griderà , e la mano correrà naturalmente alla parte addolorata : l' altro accorrendo alle grida , e spingendo per avventura lo sguardo là , dove è corsa la mano dell' altro conoscerà il luogo del dolore e se la causa del dolore fosse una ferita , o una contusione, o qualche al-

tra cosa visibile; allora conoscerà chiaramente questa causa. Qualora l'uno vorrà porgere all'altro alcuna cosa, amendue stenderanno la mano l'uno per darla, e l'altro per prenderla. Questi moti della mano potranno da segni naturali divenire segni artificiali, così si potrà indicare la causa del dolore recando la mano su la parte addolorata; e si potrà da uno de' due individui volendo dire all'altro che non è vicino qualche cosa; e non volendo o non potendo muoversi, stendere la mano con entro la cosa che gli vuol porgere. L'altro similmente se cosa alcuna bramerà aver dal compagno, porgerà la mano vôta per prendere ciò che desidera.

Fin qui non si esce ancora dal linguaggio della natura; ma già siamo al termine di un altro linguaggio, a cui il primo ci mena. Vi sono due specie di cose, di cui gli uomini hanno bisogno di eccitare le idee negli altri: alcune possono nel momento stesso colpire i sensi tanto di colui che vuol parlare, quanto di colui a cui si vuol parlare; altre sono lontane o almeno invisibili, e non esistono nel momento, se non che nello spirito di colui che vuol farsi comprendere: riguardo alle prime basta, che colui che vuol parlare, cioè che vuol farsi comprendere ecciti l'attenzione del suo compagno, e la diriga su l'oggetto che gli vuol mostrare. Abbiamo veduto, che il gesto può esser naturale e divenire un segno artificiale; ma alcune volte non è così: supponiamo, che uno de' due solitari voglia mostrare all'altro un oggetto lontano ma che può esser veduto; egli avvertirà il suo compagno per un grido, ed allora che questi volgerà a lui gli sguardi, il primo dirigerà lo sguardo su l'oggetto, che vuole mostrare all'altro, e farà uso del dito, per meglio mostrargli la direzione, che prende lo sguardo suo: l'altro l'imiterà, e la sua curiosità lo porterà ad osservare ciò che occupa il suo compagno. Questi gridi, questi gesti, formano una prima spezie di segni istituiti, che si possono chiamare *segni indicatori*. Osservate, che i segni, di cui parlo, non sono segni naturali, perchè il grido è naturale nel dolore e nel piacere: esso diviene da naturale artificiale per denota-

re il dolore, o il piacere. Ma l'uno de' due solitarî avendo osservato, che l'altro, quando egli manda fuori il grido, diriga a lui il proprio sguardo, fa uso del grido per obbligare il compagno a fissare su di lui lo sguardo: così il grido si estende a denotare ciò che denota questa proposizione: *volgiti a me*: inoltre lo stendere il dito verso l'oggetto che si vuol mostrare non è un segno naturale, ma un segno analogico, poichè vi ha una similitudine fra il moto che fa il dito, ed il moto che far dovrebbe il proprio corpo per giungere all'oggetto, che si vuol mostrare; questi due moti avendo la stessa direzione, o pure, la direzione del dito è identica colla direzione, che prende lo sguardo. Per tal ragione io credo, che il gesto, di cui parlo, dovrebbe riguardarsi piuttosto come un segno *imitativo*, poichè il moto del dito imita nella direzione il moto che far dovrebbe il proprio corpo per giungere pel cammino più corto all'oggetto, che si vuol mostrare, o pure imita la direzione dello sguardo; ma servendo tal gesto ad indicare un oggetto, che può nello stesso momento colpire i sensi de' due solitarî, gli si può dare il nome di segno *indicatore*. Questi due segni indicatori, di cui parliamo, equivalgono a queste due proposizioni: *volgiti a me e guarda là*.

Vi ha inoltre de' segni *imitativi*, i quali servono a denotare alcune cose future, od altre cose che nel momento non possono colpire i sensi di tutti e due i solitarî. Supponiamo, che uno di questi sia in A, l'altro sia lontano ma a vista del primo in B, che l'oggetto lontano ma a vista di tutti e due sia in C; inoltre che il primo non potendo muoversi per andare in C voglia manifestare all'altro che vada in C, e che prendendo l'oggetto bramato ivi posto, lo rechi a lui in A: ecco come io immagino, che la cosa potrà farsi: il primo con un grido ecciterà l'attenzione del compagno: indi stenderà il dito nella direzione della linea fra A e B: poi la muoverà nella direzione di una linea parallela a quella fra B e C: con questo moto egli dirà al compagno che vada da B in C, e questo moto sarà un segno *imitativo* del moto che

il compagno dee fare, per secondare il desiderio dell' altro in A: questo moto, che il compagno dee fare, è una cosa futura, che non può nel momento colpire i sensi de' due solitari: ecco dunque come con de' segni imitativi si possono denotare gli oggetti assenti. Supponiamo inoltre, che l' individuo posto in B si conduca in C: l' altro che si trova in A stenderà il suo braccio da A verso C in posizione orizzontale, indi farà un moto col braccio, imitativo di quello che dee fare il compagno per prendere l' oggetto posto in C: dopo di ciò ritornando a mettere il braccio nella stessa posizione orizzontale, lo ritrarrà a se con un moto contrario a quello, con cui l' ha steso, e che sarà *imitativo* di quello, che dee fare il compagno per venire da C in A. Con i segni imitativi dunque si possono denotare le cose invisibili nel momento. Questi segni imitativi si possono eseguire in vari modi: così per denotare una serpe si può su l' arena designare la sua forma, o il suo moto tortuoso.

§. 33. Abbiamo veduto, che vi sono de' segni naturali delle nostre interne modificazioni, e che questi segni possono divenire artificiali, e così costituire un primo linguaggio, che abbiamo chimato *linguaggio della natura*. Abbiamo detto inoltre nel §. antecedente, che l' uomo può con altri segni accrescere questo linguaggio della natura; ed abbiamo chiamato i segni, che accrescono il linguaggio della natura, *segni indicatori*, *e segni imitativi*. Ora qual principio può guidare l' uomo a ritrovare le ultime specie di segni?

Nella logica pura vi ho detto, che lo spirito è menato nel passare analiticamente da una proposizione ad un' altra, ad una certa similitudine che passa fra l' una e l' altra; il principio della similitudine è dunque un principio d' invenzione, e questo principio ha condotto gli uomini, partendo dal linguaggio della natura, a ritrovare i segni indicatori, ed i segni imitativi, queste due specie di segni possono perciò chiamarsi *segni analogici*. Difatto fra il moto del mio dito, con cui mostro l' oggetto lontano, ed il moto che dovrei fare col mio corpo, per arrivare, pel cammino più breve, all' og-

getto, vi si osserva una similitudine: una certa similitudine si osserva eziandio fra i segni imitativi e ciò di cui sono l'imitazione.

Le interne modificazioni dello spirito possono manifestarsi per mezzo de' moti del corpo. Il desiderio, il rifiuto, l' avversione, il disgusto si esprimono per mezzo de'moti del braccio, della testa, e per mezzo di quelli del corpo intero, moti più o meno vivi, secondo la vivacità, con cui ci portiamo verso di un oggetto, o ce ne allontaniamo. Tutti i sentimenti dell' anima possono esser espressi dalle posizioni del corpo. Esse dipingono di una maniera sensibile l' indifferenza, l' incertezza, l' attenzione, e le altre affezioni interne. Ora se ripetendo queste azioni, e posizioni del corpo, si denota insieme, che esse non si riferiscono ad affezioni presenti, allora denoteranno le modificazioni, da cui siamo stati affetti.

L' analogia acquista spesso una grande estensione. Così, per esempio, quando voglio attendere ad un oggetto, che colpisce i miei occhi, dirigo lo sguardo verso di esso: questa direzione è segno dell' attenzione dello spirito; ma io posso ancora rivolgere la mia attenzione ad oggetti invisibili: se dunque per denotare questa ultima attenzione, mi servo della direzione dello sguardo; questo segno si estende al di là di ciò, che naturalmente denota. Allora che io peso un corpo, lo paragono ad un altro; pesare è dunque paragonare; ma paragonare non è sempre pesare; perciò quando per esprimere l'azione intellettuale che paragona, io prendo nelle due mani de' corpi, come fo quando voglio pesarli, questa azione è trasportata a denotare più di quello che denotava in origine. Questa terza specie di segni, che l'analogia somministra agli uomini, si possono chiamare *segni figurati.*

L' unione de' segni indicatori, imitativi, o figurati costituisce il *linguaggio analogico.* Così i segni naturali, divenendo artificiali, costituiscono il linguaggio della natura: gli uomini guidati dal principio della similitudine, partendo dal principio della natura, inventano il linguaggio analogico.

§. 31. Ma fa d' uopo considerare l' ultimo linguaggio, di cui abbiam parlato, in colui che per parlarlo lo trova: ed

in colui che l'intende. Nel primo, il principio della similitudine guida la meditazione a produrre nuove idee ; nel secondo il principio della similitudine riproduce alcune idee simili a quelle , che modificano attualmente lo spirito. Quando colui che vuol parlare fa uso il primo di alcuni gesti , per denotare alcuni dati pensieri , egli, guidato dall'analogia, inventa questi segni , e questi segni , e questa invenzione è un prodotto della meditazione; ma colui che ascolta intende questi segni in forza del principio meccanico dell'associazione delle idee.

Fra i principî particolari compresi sotto questo principio generale , si contiene come abbiamo detto nella Psicologia, il principio della similitudine : in forza di questo principio il moto del dito riproduce l' idea del moto simile del corpo intero , e questa riproduce quella delle modificazioni interne dello spirito legate col moto del corpo intero. Colui che istituisce il linguaggio per farsi intendere è attivo : quegli che intende il linguaggio istituito è passivo. I gesti , i moti del viso, ed i suoni inarticolati costituiscono il linguaggio chiamato da *Condillac linguaggio di azione.* Su di esso debbo fare ancora due osservazioni. 1.° un tal linguaggio esiste ancora: esso accompagna quello de' suoni articolati : un oratore parla eziandio coi gesti , colla posizione del corpo , co' moti del viso , e principalmente co' moti degli occhi. Ciò che si chiama *mimica* consiste appunto nell' arte di far concordare il linguaggio di azione con quello de' suoni articolati : 2.° col solo linguaggio di azione, anche dopo l'istituzione di quello de' suoni articolati, alcune nazioni incivilite esprimevano de' lunghi discorsi. Presso i Romani *i pantomimi* rappresentavano de' pezzi interi, senza proferire una parola, egli bisognava dunque, che i pantomimi , partendo dal linguaggio della natura prendessero l' analogia per guida , e così poterono pervenire a farsi intendere. La scrittura santa ci somministra ne' profeti molti esempî di questo linguaggio analogico di azione. Così , per darne un esempio, ad oggetto di denotare che la Giudea ch'era unita con Dio , sarebbe poi stata da Dio rigettata e dispersa per la sua superbia ed idolatria , il profeta Geremia *, per

ordine di Dio, si cinge con una cintura di lino i lombi, indi si toglie questa cintura, e presso l'Eufrate in un forame di una pietra la nasconde: dopo molti giorni ritorna a prendere la nascosta cintura, e la trova infracidita in modo, ch' era inutile per qualunque uso. Nella profezia di Geremia si possono trovare molti esempi di questo linguaggio analogico di azione.

§. 35. Se i moti del nostro corpo da segni naturali divengono segni artificiali, e se questo linguaggio può essere accresciuto dall'analogia, quello de' suoni che da naturali sono ancora divenuti segni artificiali, non potrà similmente essere accresciuto dall' analogia stessa? Se il selvaggio, per denotare il moto che dee fare, secondo il suo desiderio, il suo compagno, può servirsi del moto simile del suo dito, perchè per denotare il muggito del bove, il belare delle pecore, il rumore del tuono, non potrà egli adoperare un suono simile? L' analogia che l' ha menato all' invenzione dei primi segni, dee menarlo ancora all' invenzione de' secondi. Il bisogno di denotare questi suoni degli oggetti sonori, mena il selvaggio a produrre fuori de' suoni imitativi, e così nascono le prime voci radicali del linguaggio de' suoni articolati. Questi suoni non poterono essere dapprincipio se non che monosillabi, come lo prova l' esempio de' fanciulli. Ma l' analogia non fu il solo principio del linguaggio de' suoni articolati, poichè non sempre si debbono denotare suoni, o cose sonore. Per denotare dunque le cose che non mandano suono, l' analogia fece però conoscere agli uomini, che potevano servirsi de' suoni articolati, per farsi comprendere. Ciò posto se il selvaggio si trovò nel bisogno di farsi comprendere, se non trovò altro mezzo per ottenere il suo fine, se non quello dei suoni, perchè non potè egli produrre un suono arbitrario, il quale poi compreso dall'altro divenne un segno comune?

Per rendere sensibile ciò che dico, supponiamo, che i due solitari immaginati siensi perduti di vista, e che l' uno voglia ritrovar l' altro, egli conoscerà certamente, che non potrà far comprendere all' altro questa sua volontà, se non

che per mezzo di un suono. Egli manderà dunque fuori un grido : questo grido da principio non sarà, come ognun vede, se non che un puro effetto naturale. Se il dolore è naturalmente seguito da un suono inarticolato, dal pianto e dal gemito ; perchè il bisogno di spiegarsi, e di mandar fuori un suono, non potrà esser seguito da un suono quale che siasi ? Noi non possiamo determinar la ragione, per cui il selvaggio manda fuori un tal suono piuttosto che un altro, come volendo camminare non possiamo conoscere la ragione, perchè abbiamo mosso il piede diritto anzi che il sinistro, o questo anzi che quello. Questa ragione può consistere, almeno in parte, nella varia posizione meccanica del nostro cervello, e generalmente di tutto il nostro corpo. Ma seguiamo lo sviluppo della nostra ipotesi. L' altro selvaggio sentendo il grido, di cui si parla, accorre a ritrovare il suo compagno, e come amendue avranno osservato, che un tal grido ha la forza di far che l'uno ritorni all' altro, i due solitari se ne serviranno appostatamente. In tal caso la voce di cui parliamo ha lo stesso significato del verbo *vieni*. Può dunque l' uomo ritrovare dei suoni articolati non imitativi, per denotare agli altri le sue interne modificazioni. Egli può trovarsi nel bisogno di farsi comprendere dal suo simile con un suono : da un tal bisogno nasce la volontà di mandar fuori un suono: questa volontà avrà il suo effetto, ed un suono sarà da lui mandato fuori: questo suono sarà tale e non altro, perchè tale e non altro è lo stato fisico del corpo, che produce il suono, e lo stato morale ancora dello spirito animatore di questo corpo. Ecco spiegata la nascita de' suoni arbitrari. Ciò che ho detto è provato coll' esempio de' fanciulli: eglino innanzi che abbiano appreso a parlare, quando bramano alcuna cosa ardentemente, nell'atto che si sforzano di accennarla co'gesti, e co' movimenti del corpo, per lo più proferiscono insieme una qualche voce; poichè lo spirito quando si trova in qualche grave bisogno mette ad un tempo tutte le sue facoltà in azione. Questo è comune alle bestie ancora. Anzi i sordi muti

medesimi, benchè nemmeno sappiano di aver voce, ciò non ostante per non so qual movimento meccanico, mentre s'impegnano di spiegarsi co'loro gesti, principalmente quando si tratta di cose, che molto l'interessano, e che non possono facilmente farsi comprendere, mandano anch'essi quando una, e quando un' altra voce.

§. 36. Gli uomini possono dunque istituire de' suoni articolati analogici, e possono istituire ancora de' suoni articolati *arbitrarî*. Io li chiamo arbitrarî, non già perchè son prodotti senza una ragion sufficiente; ma perchè non sono imitativi, o analogici. Qual similitudine, per esempio, può mai trovarsi fra questo suono *Cielo*, ed il complesso delle sensazioni visuali, che ci desta in una notte tranquilla il firmamento? E perchè la costituzione fisica e morale, in cui si son trovati gl' inventori delle lingue, allora che furono nel bisogno, di denotare con un suono uno stesso oggetto, è stata varia non solamente per la natura, e per gli abiti contratti, ma eziandio per i climi, ed i siti; perciò in diversi luoghi di questo globo terraqueo nacquero diversi suoni primitivi, come è provato per le radici di tutte le lingue cognite.

§. 37. Il fatto de' fanciulli prova senza replica, che gli uomini possono arrivare a comprendere il linguaggio arbitrario. E meditando attentamente su di questo fatto si può intendere come ciò possa avvenire. Supponiamo che un fanciullo abbia appreso il significato del vocabolo *gallina*, il che può accadere unendosi da alcuno alla pronunciazione del vocabolo *gallina* l' indicazione del volatile dal vocabolo denotato: supponiamo inoltre, che il fanciullo abbia veduto una gallina morta e che il giorno seguente ascolti da uno della famiglia questa proposizione: *la gallina jeri morì,* si accorgerà che si vuole denotare l' avvenimento della morte della gallina, accaduto il giorno innanzi. Supponiamo ancora che la proposizione: *la gallina jeri morì* siasi udita più volte dal fanciullo in modo che egli l' abbia impressa nella sua memoria; e che avendo veduto una cagna partorita il giorno

avanti, e sapendo il significato del vocabolo *cagna*, ascolti la seguente proposizione: *la cagna jeri partorì*; ecco la serie de' fatti intellettuali che in tal caso avranno luogo nello spirito del fanciullo: 1.° egli intenderà che colla proposizone, *la cagna jeri partorì*, si denota il parto della cagna da lui il giorno antecedente osservato: 2.° la pronunciazione del vocabolo *jeri*, per la legge dell'associazione delle idee, riprodurrà nel suo spirito l'altra proposizione, *la gallina jeri morì*; 3.° volendo intendere il significato di ciascun vocabolo delle due proposizioni, il fanciullo dirigerà la meditazione su le stesse; 4.° paragonando le due proposizioni fra di esse, e coi fatti dalle stesse denotate, non meno che i fatti stessi fra di loro, il fanciullo vede che le due proposizioni sono identiche nel vocabolo *jeri*; e che i due fatti significati sono identici nella circostanza del tempo in cui sono accaduti; essendo tutti e due accaduti nel giorno precedente a quello in cui si parla: 5.° con questi paragoni il fanciullo intenderà il significato del vocabolo *jeri* isolatamente considerato, 6.° dopo di ciò comprenderà eziandio il significato isolato de' vocaboli *morì* e *partorì*; poichè avendo compreso il significato in confuso delle due proposizioni, ed indi il significato distinto del vocabolo *jeri*, e sapendo dall' altra parte il significato distinto de' vocaboli *gallina*, e *cagna*, conoscerà, che i vocaboli *morì* e *partorì* sono destinati a denotare i due avvenimenti, e ne apprenderà perciò il loro distinto significato.

Questo esempio fa vedere che i fanciulli meditano prima di apprendere il linguaggio più di quello che comunemente si crede; e che le nozioni soggettive d' *identità*, e di *diversità* sono antecedenti alla conoscenza della propria lingua, e servono ai fanciulli per farla loro apprendere.

§. 38. Nell' Ideologia vi ho detto, che i vocaboli o denotano gli oggetti de' nostri pensieri, o l' azione dello spirito su di questi oggetti: *Pietro è con Paolo*, i vocaboli *Pietro* e *Paolo* denotano gli oggetti de' nostri pensieri; i vocaboli *è*, *con* denotano l' azione dello spirito su di questi oggetti. Ma ciò richiede ancora una maggiore spiegazione. Il vocabolo *è*

significa l' azione dello spirito, che attribuisce a Paolo il rapporto di compagnia con Pietro. Ma acciocchè lo spirito avesse la nozione soggettiva di tal rapporto, è necessaria la comparazione di Pietro con Paolo riguardo alla loro esistenza in un certo tempo, ed in un certo spazio: questa comparazione aggiunge all' idea assoluta di Paolo il rapporto di compagnia con Pietro: la voce *con* esprime un tal rapporto, e per questa ragione un tal vocabolo può riguardarsi eziandio come segno dell' azione dello spirito che compara. Pur tuttavia essendo il rapporto un prodotto della comparazione preliminare all' atto del giudizio, pare che sia maggior esattezza il distinguere i vocaboli, che denotano l' azione dello spirito, in vocaboli *di giudizio* ed in vocaboli *di rapporto.* E questa distinzione si trova in un opuscolo di Mariano Gigli, intitolato *Metafisica del linguaggio.* Secondo questa osservazione i vocaboli si distinguono in vocaboli *di cosa,* in vocaboli *di giudizio* ed in vocaboli *di rapporto.* Così nella proposizione: *Pietro è con Paolo*, i vocaboli *Pietro*, e *Paolo* son vocaboli di cosa, il vocabolo *è*, esprimendo l' atto del giudizio, è vocabolo di giudizio, ed il vocabolo *con* è vocabolo *di rapporto*: esso denota insieme l' azione comparativa, ed il rapporto di questa azione.

Secondo la grammatica generale e ragionata di Portoreale, i vocaboli si distinguono in due classi, alcuni significano gli oggetti de' nostri pensieri, altri significano la forma, e la maniera de' nostri pensieri di cui la principale è il giudizio. Questa distinzione mi sembra giusta, ed in seguito di ciò che abbiamo detto è chiara.

I vocaboli materialmente considerati sono o *radicali*, o *derivati*, o *sostituiti.* Radicali, o primitivi son quelli, che non nascono da altra voce conosciuta ed usata nella medesima lingua, come *sole*, *dolce*, *fuggire* ec. Derivati son quelli, che provengono da voci conosciute, ed usate, nella medesima lingua, come *solare, dolcezza*, *fuggitivo ec.* Sostituiti son quelli, che per maggiore chiarezza, e per brevità si pongono in luogo di altre voci conosciute, ed usate nella medesima lingua, come *mio pensante* ec. per *di me*, *che pensa* ec.

È facile a comprendersi, che ritrovati i vocaboli radicali l' analogia ha menato gli uomini a ritrovare i vocaboli derivati, e sostituiti, e così ad accrescere notabilmente il linguaggio. Difatti quanti nomi sostantivi non si possono trarre dagli aggettivi, quanti aggettivi da' sostantivi, quanti nomi da'verbi, quanti verbi da' nomi? I sostantivi *nerezza*, *bianchezza*, *lunghezza* ec. tutti vengono da nero, bianco, lungo; gli aggettivi *celeste*, *terrestre*, *marino* ec. derivano da cielo, terra, mare; i nomi *speranza*, *amore*, *dolore*, *volontà* ec. derivano dai verbi sperare, amare, dolere, volere. I verbi *velare*, *vestire* ec. nascono da *velo*, *veste*. Inoltre quante parole formar non si possono dall' unione di due o più altre? I latini unendo il verbo *esse* a varie proposizioni, ne facevano *adesse*, *abesse*, *obesse*, *inesse*, *processe*, *prodesse*, *subesse*; *superesse*, *interesse*. Dall' unione poi di un nome e di un verbo, quanti altri composti facessero i greci e gli ebrei, e quanti ne facciano i cinesi, e tutti gli orientali, è abbastanza noto agli eruditi. Tutte le lingue originali, che diconsi *lingue madri*, hanno pochissime radici primitive, per mezzo delle varie combinazioni di queste compongono un gran numero di vocaboli.

§. 39. Gli uomini dunque, per manifestare agli altri i proprî pensieri, hanno potuto istituire il linguaggio dei suoni articolati. Questa invenzione è la causa principale, che ha condotto il genere umano a quel grado di coltura e di perfezione, in cui oggi lo vediamo. Nell' Ideologia vi ho fatto conoscere come il linguaggio faccia l' analisi del pensiere, e come sia un valevole soccorso per la meditazione. Ma indipendentemente dalla influenza che ha pel progresso delle nostre conoscenze, considerato riguardo all' individuo che se ne serve, ne ha una notabilissima considerato riguardo alla società, e relativamente all' individuo, che ascolta e riceve le altrui conoscenze. Il linguaggio può essere considerato come un mezzo, che fa progredire lo spirito nella propria meditazione; ed ancora come un mezzo di comunicazione scambievole de' pensieri degli uomini: nel primo caso serve d' istrumento all' azione meditativa, per ritrovare la verità; nel

secondo presenta allo spirito de' nuovi materiali per le sue conoscenze. Nell' Ideologìa l' abbiamo considerato sotto il primo aspetto; quì fa d' uopo considerarlo sotto il secondo.

Gli uomini non potendo esistere in tutti i luoghi, nè in tutti i tempi; segue che non tutti possono osservare tutti i fatti; un uomo può perciò aver osservato de' fatti, che un altro non ha osservato. Se dunque il primo comunica al secondo le sue osservazioni, questi conoscerà de' fatti che non ha osservato; e questa conoscenza avrà per motivo l' altrui testimonianza, e costituisce ciò che si chiama *certezza morale*. Domandate, per esempio, ad un napolitano, il quale non sia mai uscito di questa città, perche egli creda l' esistenza di tante altre città, di Roma, di Milano, di Parigi, di Madrid di Londra ec.; vi addurrà per motivo la testimonianza di altri uomini, che hanno veduto le città nominate, ed egli sarà tanto certo dell' esistenza di queste, quanto lo sarebbe, se le vedesse co' proprî occhi.

Non basta, che un uomo conosca un fatto, che un altro ignora, è necessario che abbia la volontà di narrare il vero, affinchè l' altro non fosse dalla testimonianza del primo ingannato. Per disgrazia dell' umanità la volontà d' ingannare i proprî simili si trova non poche volte negli uomini; e non poche volte ancora accade, che gli uomini ingannino non già perchè vogliono ingannare; ma perchè o non hanno conosciuto esattamente il vero, o sono stati da altri ingannati. Da ciò lo scetticismo ha preso il motivo di combattere la certezza morale. Ma dicano quello che vogliono gli scettici, l' esperienza ci manifesta queste due verità, 1.° un uomo può aver conosciuto de' fatti, che un altro, o non ha potuto conoscere, o non ha conosciuto; 2.° vi sono alcuni fatti di tal natura, su de' quali non si trova giammai concordemente fallace la testimonianza di coloro, che gli hanno osservati. Non si è trovata giammai fallace la testimonianza di coloro che sono stati in Napoli, nello assicurarmi dell' esistenza di questa città; l' esperienza stessa me ne ha assicurato, poichè essendo io stato in Napoli, ho ammirato io stesso co' miei occhi questa

magnifica città , ed ho così trovata verace l'altrui testimonianza: la stessa esperienza ho ripetuto circa molti altri fatti. È dunque una verità di esperienza quella che stabilisce , essere la concorde testimonianza di altri uomini, circa alcuni fatti , un motivo leggittimo dei nostri giudizì

Vi sono, è vero, degli uomini che narrano de' fatti, de'quali non sono stati testimoni oculari, e su de' quali sono stati da altri ingannati ; e vi sono ancora di quelli, che volontariamente mentiscono. Ma vi sono eziandio de' testimoni non solamente oculari di alcuni fatti ; ma testimoni tali che non somministrano alcun motivo di dubitare della loro veracità. È questa una verità che la propria giornaliera esperienza ci manifesta. Chiunque non ha veduto Napoleone Bonaparte, è sicuro nulla di meno , per la testimonianza di altri , che vi sia stato un uomo così chiamato, il quale ha esercitato il sommo potere nella Francia, ha perduto poi il trono, ed è morto prigioniero nell' Isola di S. Elena. A suo luogo parleremo de' limiti della certezza morale: quì mi son ristretto a stabilire la sua esistenza : per istabilirla ho stimato di salire a'suoi primi principî. Ho fatto vedere , che un uomo , può intendere un altro , che l' uomo può voler essere inteso ; e che da ciò nasce il primo linguaggio chiamato *linguaggio della natura* ; che l' analogia può accrescere un tale linguaggio , e far nascere ancora alcuni vocaboli radicali analogici ; che il bisogno può menare poi gli uomini a stabilire altri vocaboli radicali arbitrarî ; e che così ha potuto nascere il linguaggio, de' suoni articolati. L'esperienza m'insegna, che vi sono delle cose circa le quali altri non s' ingannano , nè si propongono d' ingannarmi. Da ciò concludo, che l'altrui testimonianza , cioè il linguaggio volontario degli altri uomini, può in molti casi , circa i fatti , essere un motivo legittimo de' nostri giudizî. Io non posso coesistere a tutte le generazioni , ed a tutti i luoghi. La mia durata è breve : il mio luogo è quasi un punto nello spazio. Intanto vi sono moltissime cose, che m' importa di conoscere, e che sono accadute prima della mia nascita , o che accadono in luoghi più o meno lontani da quello

ove io mi trovo. La testimonianza altrui mi è dunque necessaria per l' acquisto di tali conoscenze.

§. 40. Il linguaggio de' suoni è un linguaggio passaggiero e limitato ad alcuni luoghi. Un uomo, che per mezzo delle parole comunica agli altri i suoi pensieri, non può farlo, se non che nel tempo in cui egli parla, e ne' luoghi ne' quali può estendersi il suono delle sue parole. Un gran problema presentaši al genere umano: il problema consiste a trovare il mezzo di estendere a tutti i tempi, ed a tutti i luoghi, il linguaggio limitato della parola. Voi già comprendete l' importanza del problema enunciato, e che la soluzione di esso dee formare la seconda epoca del progresso delle umane conoscenze ponendo la prima nella nascita del linguaggio parlato. I fatti ovvi e ripetuti incessantemente sogliono destar poco l' attenzione del volgo degli uomini, e perciò non gli recano sorpresa. Vi ho fatto sopra osservare quale studio fanno i fanciulli per apprendere, sin da' loro primi anni, il linguaggio della parola; intanto si crede forse, che essi non meditino affatto; appunto perchè comunemente niuno cerca di conoscere come i fanciulli apprendano tal linguaggio. Vi ho detto nel secondo capitolo della logica pura, essere un errore il credere, che le cose sieno state in tutti i tempi, come sono in un certo tempo; e quì è il luogo di fare uso di questa importante osservazione.

La nostra educazione letteraria incomincia, dal fare apprendere a' fanciulli le lettere dell' alfabeto; ma v' ingannereste credendo, che la scrittura, vale a dire, l'arte di dipingere la parola e di parlare agli occhi, sia stata conosciuta nella prima fanciullezza del genere umano: sono scorsi de' secoli prima che siensi trovate le lettere dell' alfabeto: la scrittura non è stata conosciuta che molto tardi. Siccome questa ci somministra un motivo molto fecondo di conoscenze, così è necessario, dopo di aver cercato l' origine del linguaggio parlato, di cercar quella del linguaggio scritto.

§. 41. Qual mezzo si può presentare agli uomini, per perpetuare la memoria de' fatti accaduti? In primo luogo si

può osservare un tal mezzo nello stesso linguaggio parlato. La propagazione del genere umano si fa in modo, che gl'individui di una età vivono insieme per qualche tempo coi loro antenati, e coi loro discendenti. Un uomo può dunque narrare alla sua figliuolanza tanto quello che egli stesso ha veduto, quanto quello che egli ha udito da suo padre, da suo avo, e da tutti coloro, che sono stati testimoni oculari de'fatti accaduti prima della sua nascita, e del tempo in cui egli avesse potuto osservarli: questo uomo essendo il primo testimone di udito, costituisce il secondo anello della testimonianza; gli altri che ascoltano il fatto da lui narrato ne costituiscono il terzo, il quarto ec. Così si forma una serie non interrotta di testimoni oculari, e costituisce ciò che chiamasi *tradizione orale*.

La maniera più generalmente adoprata ne' primi tempi, per osservare la tradizione orale, era quella di comporre una specie di ode o di cantico. Cotesta sorte di poesia racchiudeva le principali circostanze degli avvenimenti, che volevano alla posterità tramandarsi. Vedesi questo uso stabilito ne' secoli più remoti appo tutte le nazioni, tanto dell' antico, che del nuovo continente. Dopo la sommersione dell' esercito di Faraone nel mare rosso, Moisè, e gli Istraeliti composero un cantico di lode, e di ringraziamento al Signore, nel quale cantico era espresso questo memorabile avvenimento, come si legge nel capo XV. dell' esodo.

Al mezzo della tradizione orale, per conservare la memoria degli avvenimenti passati, si è aggiunto quello di alcuni grossolani monumenti. L' uso dei primi secoli era di piantare un bosco, d' innalzare un altare, o un monte di pietre, di stabilire delle feste, e di comporre de' cantici in occasione di avvenimenti riguardevoli. Quasi sempre davasi a' luoghi ove erano accaduti de' fatti memorabili, un nome relativo ai fatti ed alle circostanze. L' istoria di tutte le nazioni somministra molte prove, ed esempi di queste antiche costumanze. Si vedono i patriarchi innalzare un altare nei luoghi, ove era loro apparso il Signore, piantare de' boschi, fare dei monti

di pietra in memoria de' principali avvenimenti della loro vita e dare a' luoghi, ove erano accaduti de' nomi che ne richiamassero la memoria. Se si consultano gli scrittori profani, questi attestano lo stesso. Ne' contorni di Cadice vedevansi in altri tempi delle pietre ammassate, le quali si dicevano essere i monumenti della spedizione di Ercole nella Spagna.

Tutte queste differenti pratiche hanno servito a rinfrescare la memoria de' fatti memorabili, e a perpetuare le scoperte importanti. La tradizione suppliva allora alla mancanza della scrittura; i padri spiegavano a' loro figliuoli l'origine di questi monumenti, e gl' istruivano de' fatti, i quali ne erano stati la cagione. Io chiamo *tradizione* tanto la tradizione orale, quanto l' unione della tradizione orale coi monumenti.

§. 42. Fra le spezie de' monumenti composti dagli uomini, ad oggetto di perpetuare la memoria de' fatti passati, una delle principali, che siasi presentata al loro spirito, è stata la rappresentazione degli oggetti corporali. I primi uomini pensarono naturalmente, d' impiegar questo mezzo, per rendere i loro pensieri sensibili alla vista, e cominciarono dal presentare agli occhi il ritratto degli oggetti, dei quali volevano parlare. Per fare conoscere, per cagione di esempio, che un uomo aveva ucciso un altro, eglino disegnavano una figura umana stesa per terra, ed una altra in faccia di quella dritta con un' arma alla mano. Per fare intendere, che alcuno era abbordato per mare in un paese, rappresentavano un uomo assiso sopra una barca, e così del resto.

Da quello, che degli antichi monumenti è rimasto, può assicurarsi, che in prima origine l' arte dello scrivere consisteva in una rappresentazione informe e grossolana degli oggetti corporali.

L' uomo di sua natura imita facilmente, ed in ogni nazione vedesi la gente portata a ricopiare gli oggetti che le si presentano. Le nazioni più selvagge, o quelle le quali hanno minor relazione e commercio con i popoli colti, possiedono con tutto ciò una certa idea dell' arte del disegnare, vale a dire di rappresentare, benchè rozzamente, gli oggetti della natura. L' omr

bra che produce ogni corpo sopra una superficie che gli sia opposta, quando il corpo si oppone al passaggio della luce, ha somministrate le prime idee del disegno. Tirando su i limiti dell' ombra alcune linee, allora che l' ombra sparisce, la figura descritta con queste linee sarà simile alla figura del corpo che getta l' ombra. Dopo le prime esperienze i primi popoli avranno tentato di rappresentare, e di copiare gli oggetti senza l' ajuto della loro ombra. Avranno a poco a poco avvezzata la mano a lasciarsi guidare dall' occhio, ed a seguire le proporzioni suggeritele dalla vista. Il disegno nella sua origine consisteva solamente nella circoscrizione del contorno esteriore degli oggetti. Si tentò dopo di esprimere le parti interiori, che l' ombra non disegnava, come per cagione di esempio una testa, gli occhi, il naso ec.

Il carbone, la creta ec. avranno potuto somministrare a' primi uomini la maniera di disegnare sopra il legno, sopra la pietra ec. come ancora si saranno eglino esercitati in ciò su la sabbia, su la terra molle ec. Avranno in seguito con l' ajuto dei sassi, e di altri strumenti taglienti procurato d' imprimere de' segni sopra le materie solide.

La forma che prendono i corpi molli insinuati ne' corpi duri, e l' impronta che lasciano i corpi duri applicati a' corpi molli, avranno suggerito a' primi uomini l' arte del modellare. Questa avrà a poco a poco prodotta quella dell' intagliare nel legno, nella pietra, e nel marmo. In questa maniera il disegno, la scoltura, l'intaglio avranno avuto la loro origine; queste arti, a mio credere, hanno preceduto la pittura. Hanno queste rappresentazioni degli oggetti corporali servito per molto tempo invece della scrittura propriamente detta. Io chiamo la rappresentazione degli oggetti corporali, della quale ho parlato, *scrittura figurativa*.

Questa maniera di scrivere richiedeva molto tempo; si pensò perciò di renderla più semplice, ed invece di disegnare per intero a cagion d' esempio, un uomo, un albero, un cavallo. si disegnavano le parti principali che li facevano conoscere; come per esempio la testa, la mano ec.

§. 43. Ma questa scrittura figurativa non peteva essere sufficiente per esprimere tutti i pensieri degli uomini. Vi sono molte cose, che non si possono dipingere, come sono lo spirito, le sue facoltà, le sue modificazioni. È impossibile di parlare delle cose materiali, senza unirvi delle idee che non sono capaci d' immagini; come per esempio, descrivere l' immagine dell' affermazione, e della negazione? Fa d' uopo dunque inventare i segni di queste idee intellettuali e l' analogia guidò gli uomini a trovarli.

Si concepì una certa similitudine fra alcune qualità, che si osservano negli uomini, e quelle che si osservano negli animali, e per esprimere, che un uomo è in queste qualità simile ad un certo animale, si disse più brevemente, che il tale uomo è un tale animale; così per dire di un uomo, che egli è prudente, che egli è astuto, che è fiero e crudele, si dice, che è un serpente, una volpe, una tigre; disegnando dunque l'immagine di questi tali animali si disegnano mediatamente le immagini delle qualità spirituali, di cui si tratta. Una tale rappresentazione costituisce ciò che chiamasi *geroglifico*.

I Cinesi per cagion di esempio, per denotare che *Fohi*, primo fondatore del loro impero, era dotato di prudenza, e di sagace ingegno, lo disegnano col capo umano unito ad un corpo di serpente. Il successore di *Fohi* di nome *Xino*, ad oggetto di denotare, che egli si applicò all' agricoltura, ed incominciò a porre i bovi sotto il giogo, lo disegnano col capo di bove unito al corpo umano.

Gli antichi denotarono la giustizia, dipingendo una vergine cogli occhi bendati, tenendo in una delle mani una bilancia, ed in un' altra una spada. La vergine figura la giustizia; la bilancia denota che la giustizia consiste a dare a ciascuno il suo dritto, la spada significa, che la giustizia dee infligger la pena dovuta a'delinguenti, gli occhi bendati finalmente denotano, che la giustizia non dee avere alcun riguardo alle persone, ma deve agire conformemente alla legge, senza esser mossa da motivi estrinseci. Si vede quì che la similitudine concepita fra alcuni modi de' corpi, e le qualità dello spirito, dettò questo *geroglifico*. La giusti-

zia è una nozione astratta, e le nozioni astratte sussistono sole nello spirito; passa perciò una certa similitudine fra l' astrazione e la personificazione, una vergine non è macchiata da alcuna impurità corporale, e la giustizia dee esser monda da qualunque difetto. Quando per dare ad un altro una quantità di merce, questa si pesa, ciò si fa per dargli ciò che gli appartiene. Le similitudini fra alcune modificazioni del corpo, e quelle dell' animo si deducono da ciò, che le prime sono i segni naturali delle seconde. Denotando le prime si denotano mediatamente le seconde; e siccome le prime son capaci d' immagini corporali; così lo sono mediatamente anche le seconde; e questa rappresentazione mediata costituisce il geroglifico. Da ciò si vede, che la scrittura geroglifica si è unita alle volte alla scrittura figurativa, come si vede ne' due esempî di *Fohi*, e di *Xino*. Alle volte è stata impiegata sola come nell' esempio recato della giustizia.

Si vede inoltre, come questo modo di scrivere fa le veci delle proposizioni verbali. Così, per cagion di esempio, i geroglifici rapportati valgono pel significato quanto queste proposizioni verbali: *Fohi fu dotato di sagacità. Xino promosse l' agricoltura, e pose i bovi sotto il giogo, la giustizia dà a ciascuno il suo dritto, infligge la pena dovuta a'delinguenti, nè si lascia muovere da motivi estrinseci.*

Osservate, che ne' geroglifici enunciati si trovano i segni relativi al soggetto, al predicato, ed al verbo delle proposizioni rapportate. Così il capo di forma umana nel primo geroglifico donata il soggetto della proposizione cioè *Fohi*, il corpo serpentino denota il predicato, cioè la segacità, e l' unione del capo umano al corpo serpentino denota l' unione del predicato al soggetto significato dal verbo *fù*. Nel secondo geroglifico, il corpo di figura umana denota il soggetto della proposizione cioè *Xino*, il capo bovino denota il predicato cioè l'aver promosso l'agricoltura, e l'aver posto i bovi sotto il giogo; l'unione poi del capo bovino alla forma umana denota l'unione del predicato al soggetto, espressa dal verbo *promosse*.

Nel terzo geroglifico, il soggetto della proposizione è si-

gnificato dalla vergine ; la bilancia , la spada, la benda denotano i predicati della proposizione , e l' unione di queste cose al corpo della vergine denota l' unione de' predicati al soggetto.

Da ciò segue, che un geroglifico può esprimere diverse proposizioni, o sia una proposizione composta. Ciò si vede chiaramente nel geroglifico recato della giustizia. *Wolfio* riferisce che un certo *Comenio* , volendo formare il geroglifico dell' anima, dispose de' punti in modo da formare una figura simile a quella , che presenta l' ombra , prodotta dal corpo umano su di un piano perpendicolare all' orizzonte,ed opposto direttamente al corpo umano,ed al lume. I punti, secondo i geometri, essendo privi di estensione, denotano la semplicità dell' anima. La figura del corpo umano costruendosi, per mezzo de' soli punti, senza l' intervento di alcuna linea, denota la sostanzialità dell' anima umana, la quale sussiste indipendentemente dal corpo. I punti, essendo disposti in modo, che necessariamente formano la figura del corpo umano, denotano l' unione dell' anima col corpo, la quale unione si forma dall' autore della natura , indipendentemente dalla volontà dell' anima. Finalmente questi punti , essendo dispersi in tutta la figura del corpo umano , denotano la dottrina degli scolastici, cioè che l' anima è tutta in tutto il corpo e tutta in ciascuna parte.

Il geroglifico comeniano equivale perciò alle seguenti proposizioni : 1.° l' anima è semplice : 2.° l' anima è una sostanza: 3.° l' anima, indipendentemente dalla sua volonta, è unita al corpo : 4.° l' anima esiste tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte.

§. 44. Dopo l' invenzione della scrittura geroglifica portata al più alto grado di perfezione, di cui era capace, restava ancora agli uomini di fare l' ultimo sforzo per ritrovare i caratteri alfabetici, che sono i segni del suono non già degli oggetti. Vi sono stati in ogni tempo degli spiriti sublimi , i quali colle loro invenzioni hanno ampliato notabilmente la sfera delle umane cognizioni, ed hanno spinto velocemente il

genere umano verso quel grado di coltura, in cui oggi lo vediamo.

Un vocabolo è un suono o composto, o semplice: per rendere durevole questo segno basta dunque stabilire de' segni permanenti de' suoni semplici, che compongono i vocaboli; e per tale oggetto basta stabilire per segni de' suoni semplici alcune figure, e la scrittura alfabetica è trovata.

Ma quanto tempo è egli trascorso, priachè una verità cotanto semplice si presentasse allo spirito de' padri nostri! Si voleva render permanente il linguaggio passaggiero della parola; e non si pensò di decomporre i suoni articolari, e di stabilire de' segni permanenti de' suoni semplici che compongono i vocaboli. Lo spirito intraprese de' cammini lunghi e tortuosi, per tramandare alla posterità la somma delle sue conoscenze. La scrittura fu prima *figurativa perfetta* indi *figurativa imperfetta.* poichè si designarono prima gli oggetti interi, indi le loro parti principali: in seguito divenne *geroglifica*, indi *sillabica*, e finalmente *alfabetica.* Io dico prima sillabica, e poi alfabetica, poichè penso coll' illustre *Goguet* autore dell' opera su l' origine delle leggi, delle arti, e delle scienze, che dopo la scrittura geroglifica furono trovati i segni de' suoni delle sillabe de' vocaboli, prima che si trovassero i segni de' suoni semplici che compongono i suoni delle sillabe. In questa maniera di scrivere, la quale chiamasi *scrittura sillabica* non s' impiega se non che un solo carattere per iscrivere ciascuna sillaba, di cui vien composta una parola. Non si esprimono allora nè vacaboli, nè consonanti. Noi, per esempio, per iscrivere la voce *pane* impieghiamo quattro lettere; nella scrittura sillabica non vi bisognano se non che due caratteri.

Ora supponiamo che la pronunciazione del vocabolo *pane* risvegli l' idea del suono *cane*, e questo quella del suono *sane*, e che lo spirito mediti, e paragoni fra di essi questi suoni: egli li decompone in sillabe, e trova, che la sillaba *ne* è la stessa in tutti e tre questi suoni, il che gli viene ancora insegnato dalla stessa scrittura sillabica, poichè

lo stesso carattere indica il suono della sillaba *ne* in tutti e tre i vocaboli enunciati. Questa identità conosciuta mena lo spirito a notare la diversità de' suoni *pa*, *ca*, *sa*, che sono le prime sillabe di questi vocaboli ; ma in questa diversità lo spirito trova ancora una identità nella desinenza : tutte e tre queste sillabe cadono nel suono *a* : ciò conduce lo spirito a separare nelle sillabe pa, ca, sa, il suono *a* dagli altri suoni che vi si uniscono; e siccome egli ha trovato i caratteri de' suoni *pa*, *ca*, *sa*, così troverà il carattere del suono a, e quelli de' suoni p, c, s, e la scrittura alfabetica è già trovata.

Ecco dunque i passi , che ha dovuto fare lo spirito per ritrovare la scrittura alfabetica , 1.° egli ha conosciuto che la maggior parte de' vocaboli erano de' suoni composti, e che potevano perciò decomporsi in altri suoni ; 2.° egli ha conosciuto, che poteva stabilire segni di segni, e segni permanenti di segni passaggieri; 3.° egli ha stabilito de' caratteri, che fossero segni permanenti del suono delle diverse sillabe, e così nacque la scrittura sillabica : 4.° egli ha conosciuto che la maggior parte delle sillabe erano de' suoni composti ancora, e siccome ha trovato de' caratteri, che fossero segni delle sillabe, ha trovato ugualmente de' caratteri, che fossero segni de' suoni semplici; e così è nata la scrittura alfabetica.

Alcuni eruditi, frai quali il citato *Goguet*, pretendono che i caratteri alfabetici sieno derivati da' segni geroglifici, e che questi ultimi abbiano a poco a poco introdotto il metodo breve delle lettere alfabetiche. Questa opinione è falsa sotto un certo riguardo, sebbene possa esser vera sotto di un altro. Per presentare la quistione sotto un aspetto filosofico, può cercarsi: 1.°: *Lo spirito umano poteva, senza passare per la scrittura figurativa, e geroglifica, passare immediatamente dal linguaggio della parola al linguaggio permanente della scrittura alfabetica ?* È certo, che poteva ,poichè fra i passi , che egli doveva fare, partendo dalla considerazione della parola, per giungere alla scrittura alfabetica, e che abbiamo di sopra sviluppato , non vi sono certamente quelli della scrittu-

ra figurativa e geroglifica. Si può cercare 2.°: *La scrittura figurativa e geroglifica doveva condurre naturalmente lo spirito alla scrittura alfabetica?* La scrittura figurativa e geroglifica non hanno relazione alcuna con le lettere dell' alfabeto, e per tal ragione non hanno potuto condurre lo spirito a ritrovare la scrittura alfabetica. Ma hanno sotto un altro riguardo potuto influire a questa invenzione; queste due scritture, come or ora vedremo, sono imperfette assai, e complicate; lo spirito accorgendosi della loro imperfezione e difficoltà, ha potuto da ciò rivolgere la meditazione a rendere più semplice, e facile il sistema de' segni permanenti. Si può cercare 3.° *La figura de' segni geroglifici ha potuto servir allo spirito, per concepir la figura de' primi caratteri alfabetici?* Le ragioni addotte da *Goguet* provano, che lo ha potuto. Paragonando, egli dice, con attenzione quello, che a noi rimane dei caratteri egiziani, con le figure geroglifiche intagliate sopra gli obelischi, e gli altri monumenti, si ricava che le lettere egiziane tirano da' geroglifici la loro origine. Nell' alfabeto degli etiopi, e nelle lettere majuscole degli armeni si trovano i vestigi assai chiari della scrittura antica geroglifica.

A queste ragioni se ne può aggiungere un'altra. Col progresso del tempo il rapporto di similitudine tra il geroglifico e la idea da esso significata, non si è più ravvisato. Ciò è accaduto per due ragioni 1.° alcuni rapporti di similitudine erano troppo lontani; si esprimeva, per esempio, l' impudenza per una mosca, la scienza per una formica: 2.° allorchè furono moltiplicati i volumi, si cercò il modo di abbreviare, e perciò invece del geroglifico primitivo si fece uso di un altro carattere, che noi possiamo chiamare la scrittura corrente de' geroglifici: esso rassomigliava a' caratteri cinesi; dopo d'essere stato da principio formato dal solo contorno della figura, divenne in seguito una sorta di nota. In questo stato il geroglifico poteva riguardarsi come il segno del vocabolo. Tosto che si ebbero de' segni permanenti de' vocaboli, poteva pensarsi di dare de' segni permanenti alle sil-

labe , ed indi a' suoni semplici di cui è composto il suono delle sillabe.

§. 45. L' essenza de'caratteri alfabetici si è l'essere isolatamente considerati, segni solamente di suoni, non già di idee: i caratteri, per esempio, a, e, i, o, u, b, c, ec., isolatamente considerati null' altro significano, se non che alcuni suoni. I caratteri poi della scrittura figurativa, e geroglifica, non denotano suoni ma idee, l' immagine di un serpente denota l'idea del serpente, quella della prudenza ec.

Le nostre cifre arabe, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0, sono ugualmente segni d' idee, non di suoni: essi si leggono diversamente presso le diverse nazioni, sebbene sieno i segni delle stesse idee.

Questa differenza è della massima importanza. Colla diversa combinazione di un piccol numero di caratteri, si possono scrivere tutti i vocaboli di una lingua parlata. Ma quando i segni della scrittura sono segni d' idee non già di suoni, il numero di questi segni dee corrispondere al numero de' vocaboli; il che rende il numero de' caratteri molto grande, e perciò esige uno studio lungo, e difficile, per apprendere a leggere, e scrivere, come è provato per l'esempio de'Cinesi. È questo un grande ostacolo al progresso della conoscenza: la gente di studio è obbligata a sottrarre il tempo necessario, per apprendere le scienze, ed impiegarlo a saper leggere e scrivere. L' arte di leggere e scrivere essendo di molto poche persone, il resto della nazione dee restare nella ignoranza. Dello stesso inconveniente partecipa anche in parte la scrittura sillabica, poichè il numero de' caratteri, per significare ciascuna sillaba è di gran lunga maggiore di quello, che è necessario per denotare i suoni semplici, di cui il suono di ciascuna sillaba è composto. Così, per cagion di esempio con questi tre caratteri alfabetici, a, b, c, si possono scrivere le seguenti sillabe, ab, ba, ac, ca, bac, cab. In questo esempio il numero dei caratteri sillabaci è doppio del numero de' caratteri alfabetici. Se supponete quattro caratteri alfabetici, a, b, c, e, il nume-

ro delle combinazioni di questi caratteri, presi due a due, è maggiore del doppio, così avremo, ab, ba, ac, ca, ae, eb, be, ec.

Uno de' vantaggi dunque della scrittura alfabetica su le altre scritture si è il piccol numero de' segni, di cui ha bisogno la prima scrittura.

È vero, che le nostre cifre arabe sono per tale oggetto perfettissime, mentre con dieci caratteri possono scriversi tutti i numeri possibili, ma un tal vantaggio lo debbono alla formazione delle idee da queste cifre designate; poichè queste idee si formano tutte colla ripetizione della stessa idea che è quella dell'unità.

Un altro inconveniente della scrittura geroglifica si è l'incertezza del significato. Uno stesso geroglifico può denotare cose molto diverse fra di esse. Così la immagine del serpente dinota questo animale, la prudenza, e l'universo: l'immagine del lepre dinota questo animale, il candore, e la timidità.

§. 46. L'invenzione del linguaggio della parola, e l'invenzione della scrittura alfabetica, che rende permanente il primo linguaggio di sua natura passaggiero, fanno che l'uomo possa gettare il suo sguardo in tutt'i luoghi, ed in tutti i tempi. L'esperienza c'insegna, che gli uomini possono, per mezzo della scrittura trasmetterci dei fatti che son veri e che la concorde testimonianza degli scrittori circa alcuni fatti non si è giammai trovata fallace. Tutte le gazzette dell'Europa all'epoca, in cui Napoleone Bonaparte scese al trono della Francia annunciarono questo avvenimento. Tutte le gazzette ugualmente hanno annunciato la morte del sommo Pontefice Pio VII. L'esperienza dei propri occhi avrebbo potuto assicurare colui, che avesse dubitato, della verità di tali fatti.

I fatti consegnati negli scritti possono colla conservazione degli scritti, che li contengono, trasmettersi alle future generazioni. È questa eziandio una verità di esperienza. Vi sono dunque de' fatti accaduti in tempi lontani, de' quali fatti noi possiamo conoscere la verità. Il linguaggio passaggiero della parola; quello permanente della scrittura alfabetica, e

quello dei monumenti, possono dunque circa alcuni fatti, essere motivi legittimi dei nostri giudizi. Tutti questi motivi concorrono a stabilire la certezza morale.

Credo utile di addurvi un altro esempio, in conferma di ciò che vi ho detto. Nel giorno cinque di Febbraro 1783 un terribile tremuoto, poi seguito da altri, cagionò dei danni notabili alle Calabrie, ed ancora alla città di Messina. Gli abitanti dei paesi danneggiati furon obbligati di uscire fuori dalle loro abitazioni, e di costruirsi delle baracche per abitarvi; alcuni le hanno costruite in lontananza dei paesi diruti, i quali rimasero perciò deserti. Così accadde, per esempio, a Briatico, che fu costruito di nuovo vicino al mare, e Briatico antico presenta allo spettatore i segni delle sue ruine: altri hanno costruite le nuove abitazioni in un suolo contiguo all' antico abitato. Così accadde a Tropea, le cui nuove abitazioni furono costruite lungo ed all' intorno della strada detta dell' Annunciata. Molti, che sono stati testimoni oculari dell' avvenimento, vivono ancora: molti altri appartengono alle seguenti generazioni: i primi narrano ai secondi l' origine delle ruine che colpiscono i loro occhi, non meno che l' origine delle nuove abitazioni, ciascuno testimone oculare è istruito dalla esperienza, che tanto egli, che gli altri testimoni oculari narrano il vero, e che coloro i quali narrano il fatto ad altri, per averlo eglino inteso narrare da' testimoni oculari, narrano il vero. L' esperienza dunque c' insegna, che vi sono dei testimoni di udito, la di cui testimonianza è verace, e che la tradizione orale unita ai monumenti può trasmettere alle generazioni future i fatti accaduti ne' tempi da queste generazioni lontani.

La memoria di questo tremuoto si trova depositata in una moltitudine di scritti, i quali ancora rimangono, ed i cui autori più non sono.

La propria esperienza istruisce dunque ciascun testimone oculare di questa importante verità: che per mezzo de' monumenti, della tradizione orale e della scrittura alfabetica, si può conservare la conoscenza di alcuni fatti passati.

CAPO IV.

DELL' ORIGINE DE' NOSTRI ERRORI.

§. 47. Abbiamo spiegato i motivi legittimi della verità de' nostri giudizî, circa le cose esistenti. La coscienza, la sensibilità, la memoria, il raziocinio, e l' altrui testimonianza, sono appunto questi motivi. Io ve ne ho dato un ragguaglio distinto.

Nella logica pura vi ho parlato della evidenza immediata, che costituisce gli assiomi, e dell' evidenza mediata eziandio, che costituisce il raziocinio puro. Ora l' evidenza consiste nella percezione di un rapporto fra le nostre idee : questa percezione è un fatto interiore, che si manifesta alla coscienza dell'uomo; riposa dunque, in ultimo motivo, su la testimonianza della coscienza, e per conseguenza su di alcuni fatti primitivi.

Ciò nondimeno non impedisce, che la coscienza sia riguardata, come un motivo particolare de' nostri giudizî, circa i fatti relativi al nostro essere.

Intendendo col vocabolo di *evidenza* l' evidenza immediata solamente, i motivi legittimi de'nostri giudizî si possono ridurre a' sei seguenti, coscienza, evidenza, sensibilità, memoria, raziocinio, testimonianza.

Ma se conosciamo i motivi, ed i fondamenti della verità, dobbiamo ancora conoscere i motivi, ed i fondamenti dei nostri errori. Una conoscenza siffatta è di somma importanza, per evitare gli errori che desolano l' impero della filosofia ; e che nel cammino ordinario della vita sono l' infausta sorgente di tanti mali che opprimono il genere umano. La conoscenza della origine de' nostri errori appartiene alla scienza, che studiamo.

§. 48. I motivi de'nostri giudizî non possono essere altri, se non che quelli sei enunciati nel §. antecedente. I nostri giudizî sono o veri, o falsi; gli stessi motivi sembra dunque, che debbono condurre lo spirito alla verità ugualmente, che all'errore. Ciò sembra che debba menarci allo scetticismo, cioè a quella filosofia la quale insegna l'impotenza assoluta dell'uomo a conoscere il vero. Ma esaminando attentamente la quistione, e scendendo all'esame particolare, e circostanziato de' nostri errori si vedrà, che l'errore nasce supponendo come motivo de' nostri giudizî, ciò che non è tale.

La coscienza non può certamente ingannarci, ma non tutto ciò che si trova nella nostra coscienza, si trova nell'attenzione, e nella meditazione. Vi sono nel nostro spirito molte modificazioni, di cui sebbene avessimo la coscienza, non possiamo, ciò non ostante, averne assieme colla coscienza l'attenzione: esse ci sfuggono, e non possono da noi attentamente sentirsi. La differenza, che nella Psicologia abbiamo stabilito, fra la coscienza e l'attenzione ci prova la verità, che abbiamo enunciato. L'atto del giudizio è un atto della meditazione: lo spirito non avendo presenti, allora che giudica, tutte le modificazioni che accadono in se, e lasciandone sfuggire una parte, forma de' giudizî falsi.

Una moltitudine d'idee associate si uniscono alle idee sensibili: queste associazioni si fanno con tale rapidità, che non possiamo fissarle; esse intanto influiscono su le determinazioni della nostra volontà; noi ignoriamo perciò, in molte circostanze, tutti i motivi segreti, che influiscono su la nostra condotta; ed allora che ne'nostri giudizî escludiamo tali motivi, cadiamo nell'errore. Un uomo di lettere, per cagion di esempio, alla veduta del merito che un altro possiede nello stesso genere di letteratura, prova del dispiacere, sembrandogli, che il merito del collega oscuri il proprio: se avverrà, che il collega pubblichi un'opera, in cui si ravvisa qualche errore, l'invidioso prenderà tosto la penna, per combatterlo con forza: egli crederà di fare ciò per a-

more della verità, ed intanto ubbidirà agl'impulsi dell'invidia. L'amore della verità l'avrebbe forse fatto passar sopra l'errore, senza molto arrestarvelo; ma l'invidia l'ha mosso a servirsi di questa occasione, per abbassare il merito dell'emolo: egli attende all'errore ma non attende al moto d'invidia, che si associa all'idea dello scrittore, contro del quale vuole scrivere: questo motivo sfugge alla sua attenzione; egli giudica perciò falsamente, che fa un'azione virtuosa, nell'atto che ne commette una biasimevole pel motivo.

Le idee associate hanno una grande influenza su la nostra volontà, su i nostri gusti, e perciò su i nostri giudizî: esse alcune volte rendendo spiacevole ciò che era piacevole, ed al contrario: esse operano molte volte, senza che noi le osservassimo.

Da ciò provengono molti giudizî falsi, riguardo al nostro essere. La somiglianza, anche imperfetta, e molto lontana, con persona a noi cara, è già una raccomandazione per noi, perchè all'idea sensibile si associa con rapidità il fantasma della persona cara, e con questo l'affezione dell'amore. La somiglianza, anche insignificante, col nostro nemico fa, che ci riesca odioso un uomo. Noi non osserviamo queste associazioni, sebbene esse abbiano luogo nel nostro spirito; e crediamo, che le idee delle persone, di cui parliamo, ci destano per se stesse un sentimento piacevole, o dispiacevole. L'influenza dell'associazione delle idee si estende su tutta la storia dello spirito umano.

Concludiamo. *La causa degli errori circa il nostro essere si è, che una parte di ciò che accade in noi, si nasconde alla nostra attenzione.*

Da ciò segue 1°. che noi supponiamo alcune volte in noi de' motivi, che nelle nostre azioni o non influiscono affatto, o non influiscono che molto poco. Se ignoriamo i veri motivi, che nelle nostre azioni ci determinano ne concepiamo di quelli, che o non hanno alcuna parte alle nostre determinazioni, o non ne hanno quella che noi crediamo. Lo scrittore, di cui sopra abbiam parlato, ignorando che scrive mosso dall'invidia,

crede di scrivere mosso dall'amore della verità. Si può concepire un motivo, e giudicare, che sia una perfezione l'agire per esso, e si può nello stesso tempo non esser mosso da un tal motivo. Quando dunque dalla coscienza di questa idea, e di questo giudizio, si conclude l'esistenza del desiderio, e della passione come principî determinanti dell'azione, si cade in errore.

In secondo luogo segue, che noi molte volte prendiamo per *naturale* ciò che è un effetto di queste associazioni. Un cibo, per cagion di esempio, preso nella fanciullezza in un momento contiguo a quello in cui sia nato uno sconvolgimento nel corpo; diviene in appresso nauseoso: la sua idea si associa a quella dello sconvolgimento del proprio corpo, questa associazione ripetendosi diviene molto rapida, ed inosservabile; col progresso del tempo perciò dimenticandosi la origine del disgusto, questo si crede naturale.

§. 49. I nostri giudizî circa il nostro essere possono dunque esser falsi per tre motivi, 1.° perchè omettiamo una parte di ciò che accade in noi, 2.° perchè supponiamo in noi, ciò che non vi è, 3.° perchè non riguardiamo ciò che è in noi nella sua vera origine.

Ma qual mezzo abbiamo per preservarci da questi errori? E qual mezzo ci si presenta, per poggiare su la testimonianza della coscienza de' giudizî veri? *Per esser certi che una cosa esiste in noi, è necessaria l' unione della coscienza coll' attenzione.* Ciò che è sentito esiste, e se ciò che è sentito è ancora osservato, il giudizio poggia allora su la testimonianza della coscienza, e diviene infallibile. Se rivolgendo l' attenzione su di me stesso, io ho una coscienza viva, e chiara, che formo un giudizio, potrei io forse dubitare un momento, che questo atto intellettuale esiste in me? Noi abbiamo dunque un mezzo di esser certi de' giudizî affermativi, circa il nostro essere; ed un tal mezzo è l' unione dell' attenzione colla coscienza, o pure la coscienza stessa resa chiara dalla attenzione.

Riguardo a' giudizî negativi circa il nostro essere, abbiamo,

per esser sicuri della loro verità, un mezzo indiretto. Quando siamo certi che una cosa esiste in noi, siamo certi ancora, che in noi non esiste una cosa ripugnante alla prima. *Condillac* conosce e confessa il merito di *Locke:* egli riguarda il filosofo inglese come il primo autore della vera filosofia: egli concepisce dell'ammirazione per lui, e la manifesta ai suoi lettori; quando dunque il filosofo francese rileva alcuni errori del filosofo inglese, potrebbe forse egli dubitare, che alcun motivo d' invidia lo muova a rivelarli? La volontà di far conoscere il merito altrui non può certamente esistere insieme con quella di abbassarlo.

Egli è vero, che noi confondiamo alcune volte l'abito colla natura; ma da ciò non segue mica, che non abbiamo alcun mezzo per esser certi dell'esistenza di alcune facoltà naturali. L' abito nasce dalla ripetizione di alcune azioni; ma egli è necessario di supporre il potere di principiare le azioni medesime. Se non avessimo il potere di fare alcuni moti volontari, come mai avremmo potuto apprendere a scrivere, a ballare, a cantare ec.? L' associazione delle idee può render piacevole un' idea, che era dispiacevole, e viceversa, ma non bisogna egli supporre in noi una capacità naturale al piacere, ed al dolore? Senza di ciò come le associazioni influirebbero su i nostri gusti? Come nel mondo materiale vi sono de' fatti generali, al di là de' quali la filosofia non può penetrare, similmente nella costituzione dell' uomo vi ha un rapporto inesplicabile fra lo spirito e gli oggetti, a cui le facoltà si applicano, in virtù del quale gli oggetti son propri a produrre alcune impressioni piacevoli, o dispiacevoli. Nell' uno, e nell' altro caso dobbiamo giungere a principî, di cui ci sarà impossibile di dare altra ragione, se non che la volontà del Creatore.

Io osservo in me stesso, che provo del piacere, mangiando alcuni dati cibi, quando ho fame; bevendo dell' acqua fresca, e limpida, quando ho sete; osservo ancora, che questi piaceri si provano da tutti gli uomini in tutti i luoghi, ed in tutti i tempi; potrò dopo di ciò dubitare un momento, che

tali piaceri si debbano attribuire alla natura, e non mica all'abito e ad alcune associazioni accidentali?

Abbiamo dunque de'mezzi per preservarci dagli errori, nei giudizî, che riguardano il nostro essere.

§. 50. L'evidenza consiste nella percezione di un rapporto d'identità fra due idee identiche, o nel rapporto di diversità fra due idee diverse. Lo spirito umano ha la facoltà di percepire immediatamente l'identità fra alcune idee identiche, e la diversità fra alcune idee diverse. Tosto che lo spirito eseguе l'atto di comparazione fra due idee identiche, egli non può percepire fra di esse il rapporto di diversità; come non può percepire il rapporto d'identità paragonando due idee diverse. Subito che lo spirito compara una idea con un'altra identica, egli aggiunge, per sintesi, alla prima il rapporto d'identità colla seconda; egli non può dunque trovar nella prima, coll'analisi, il rapporto di diversità colla seconda. Similmente se lo spirito compara un'idea con un'altra diversa, egli aggiunge, per sintesi, alla prima il rapporto di diversità colla seconda, egli non può per conseguenza, in questo secondo caso, ritrovar nella prima coll'analisi il rapporto di diversità colla seconda.

Lo spirito comparando l'idea A colla idea B, l'effetto di questa comparazione si è di rendere l'idea A, la quale era assoluta ed isolata prima della comparazione, un'idea comparata coll'idea B; ora in un'idea comparata coll'idea B, si contiene la relazione della prima alla seconda; lo spirito separa perciò questa relazione colla analisi, e dopo separata la riunisce con una nuova sintesi all'idea A. Tale è il procedimento del giudizio nel percepire i rapporti fra le idee, dal che si vede, che il giudizio, in questo caso, è sempre analitico, ed identico, sebbene abbia incominciato da una sintesi; ma egli non bisogna confondere l'operazione sintetica, precedente al giudizio col giudizio. L'operazione della comparazione è sintetica, il giudizio, che svolge il rapporto è analitico. Non si dee in conseguenza, confondere con Kant l'operazione sintetica col giudizio sintetico.

Lo spirito non può dunque percepire un rapporto di ripugnanza fra due idee identiche, nè un rapporto di convenienza fra due idee ripugnanti. Ciò sarebbe lo stesso che porre un' idea e toglierla insieme. Lo spirito paragonando l' idea di uno più uno coll' idea del due, non può non vedere, che queste due idee sieno identiche, e che uno più uno è due; come non può non vedere, che il rosso è rosso. Similmente, paragonando l' idee del tre coll' idea del due, non può non vedere, che tre non è due, come non può non vedere, che il rosso non è bianco.

Da ciò sembra potersi dedurre, che l' errore non possa giammai aver luogo fra i giudizî, che i filosofi riguardano come principî necessarî. La quistione di cui parliamo richiede tuttavia un esame diligente.

In primo luogo fa d' uopo distinguere il giudizio dalla proposizione: questa è il giudizio espresso colle parole; o per dir meglio è l' espressione del giudizio colle parole. Un giudizio contradittorio, è per me evidente, che non può aver luogo nello spirito; ma non si può dir lo stesso della proposizione, e gli errori di calcolo lo dimostrano senza replica. Se sommando due numeri 5 e 7 dico, 5 più 7 è 14, io esprimo un rapporto d' identità fra due idee diverse, e pronuncio una proposizione falsa e contradittoria. Ora un tale errore è possibile, ed i calcolatori ne fanno sovvente de' simili; possono dunque da noi formarsi delle proposizioni false e contradittorie.

§. 51 A prima vista può sembrare, che ne' giudizî primitivi metafisici non sia possibile l' introduzione dell' errore; nondimeno gli abbagli de' più gran filosofi derivati da falsi assiomi ci obbligano di pensare il contrario.

Quando lo spirito paragona una idea semplice con se stessa, non è possibile, che non ne vegga l' identità. Niuno, io credo, potrà negare, che uno sia uno, che il bianco sia bianco, e generalmente che A sia A. E qui fa d' uopo osservare, che questa relazione d' identità, che lo spirito percepisce fra una idea semplice e la stessa idea semplice, non è un caso

chimerico, ma è anzi un caso ordinario, ed una sorgente primitiva e feconda di conoscenze. Se lo spirito non vedesse una stessa idea replicata in più individui, egli non potrebbe avere alcuna nozione universale, egli non potrebbe numerare gl'individui della stessa spezie: se io non percepissi l'identità di uno con uno, non potrei esser sicuro, che 3 + 1 è eguale a, 2 + 2. Per vedere questa identità è necessario, che io decomponga 2 + 2 in 2 + 1 + 1 e 2 + 1 + 1 in 3 + 1, allora io avrò 3 + 1, uguale o identico con 3 + 1; perciò debbo vedere, che 1 è 1.

Quando lo spirito paragona una idea semplice con una altra idea semplice diversa, l'errore può aver luogo in lui. Due idee diverse, ed anche ripugnanti, potendosi associare nello spirito, può avvenire, che confondendosi questa meccanica associazione colla comparazione delle stesse, e colla percezione che ne risulta della loro identità, egli non solamente confonda il giudizio analitico con un giudizio sintetico; ma eziandio confonda un giudizio analitico con un giudizio contraddittorio, credendo di percepire la relazione d'identità fra due idee ripugnanti. Rendiamo chiara questa dottrina con degli esempi.

L'esperienza ci mostra continuamente, che i corpi non sostenuti cadono, perciò l'idea di *caduta* si associa strettamente colla idea di *corpo non sostenuto*, che le due idee di *corpo non sostenuto*, e di *corpo cadente* sembrano identiche, e la moltitudine, come osserva il sig. D'Alembert, crede esser sufficiente, che un corpo non sia sostenuto, affinchè esso cada necessariamente in forza della sua natura. L'associazione delle idee fa dunque confondere i giudizi analitici co' giudizi sintetici. Nè questo errore infetta solamente la moltitudine ignorante; ma esercita eziandio la sua influenza nell'anima de' filosofi.

L'associazione meccanica, di cui abbiamo parlato, non solamente mena a confondere un giudizio sintetico con un giudizio analitico; ma anche a riguardare un giudizio contraddittorio come un giudizio analitico. Il sentimento del proprio me si associa a quello del proprio corpo: il sentimento

del proprio corpo è quello di una estensione solida ; l' idea di estensione solida si associa dunque a quella del soggetto pensante ; questa associazione meccanica , confondendosi colla percezione di identità , fa pronunciare il seguente giudizio : il *soggetto pensante è esteso* ; ed il materialismo divenne in alcuni spiriti un errore quasi necessario.

§. 52. Supponiamo ora , che paragoniamo una idea complessa , i cui elementi sono in tal poco numero da potersi abbracciare, da un solo atto di attenzione, con se stessa. Se nel paragone ci limitiamo a ripeterla ed esprimerla collo stesso vocabolo, l' errore non potrà giammai esser possibile. Dicendo: *cinque è cinque* , l' errore non può aver luogo ; ma quando noi paragoniamo l' idea complessa tutta insieme ed indecomposta colla stessa idea decomposta , che ci offre l' idea distinta di ciascuno dei suoi elementi ; in tal caso l' errore è possibile , e spesso s' introduce in quei giudizi , che sogliono riguardarsi come primi principi. L' errore ha luogo quando nel numerare gli elementi dell' idea complessa se ne tralascia alcuno ; o pure quando se ne introducono di quelli che non vi sono. Supponiamo , che un filosofo si accorga , che il giudizio consista nella percezione di un rapporto fra due idee, e perciò ne' giudizi affermativi nello attribuire un predicato ad un soggetto. Questa nozione del giudizio è esatta , e conforme alla coscienza ; ma , per difetto di attenzione , può nel predicato della proposizione farsi un' inesatta numerazione degli elementi in questa nozione compresi , e formarsi il giudizio : *giudicare è avere insieme la nozione del soggetto , e del predicato*. Ora queste due nozioni , *attribuire un predicato ad un soggetto* , ed *avere insieme la nozione del soggetto e del predicato* , non sono due nozioni perfettamente identiche , poichè nella prima si contiene ancora l' atto dello spirito , che attribuisce il predicato al suggetto ; dicendo dunque; *giudicare è avere insieme la nozione del soggetto , e del predicato* , ed intendendo per giudicare , attribuire un predicato ad un soggetto , si pecca contro l' evidenza , supponendola ove non vi è ; e questo errore nasce da un difetto di attenzione,

la quale abbracciando insieme, nella nozione complessa dell'atto del giudizio, tutti gli elementi, ne fa poi una inesatta numerazione nel predicato. Un tale errore è simile a quello, che commette un uomo, il quale abbracciando con un solo sguardo una moltitudine di cose, imprendendone la numerazione ne lascia alcune. Se dico: *Un composto non può esistere senza i componenti*; il giudizio è identico; e vero, ma se dico: *Un composto deriva da componenti composti*, aggiungo al predicato un elemento, che non si trova nel soggetto, e questo elemento è la composizione de' componenti.

§. 53. Se ne' giudizî che formiamo su gli oggetti, che colpiscono i nostri sensi, ci limitiamo ad affermare ciò che si trova chiaràmente contenuto nelle nostre sensazioni; i nostri giudizî saranno esatti. Ma noi non osserviamo sempre questa regola, e sovvente affermiamo più di quello, che la sensazione ci dice.

Le sensazioni sono i diversi modi di sentire, o di percepire gli oggetti esterni. Nell'idea della sensazione si contiene dunque la realtà dell'oggetto esterno; ma i diversi modi di percepirlo appartengono al principio che sente, sono percezioni diverse, e le percezioni sono modificazioni dell'essere che percepisce; non si debbono perciò confondere le nostre maniere di percepire le cose al di fuori di noi colle proprietà assolute di queste cose, le quali proprietà ci rimangono ignote. Intanto sembra, che noi abbiamo l'abito, o un pendio naturale, a confondere le nostre interne modificazioni colle proprietà degli oggetti esterni. Egli sembra, che noi riferiamo gli odori, i sapori, i suoni, il caldo, il freddo, i colori ec. al di fuori di noi.

Alcuni filosofi pensano, che gli uomini non cadono a tal riguardo giammai in errore, cioè che niun uomo del volgo giudica falsamente essere le nostre sensazioni negli oggetti esteriori; e che l'imperfezione del linguaggio sia la causa, che ci fa attribuire al volgo degli uomini un tale errore. Il vocabolo *calore*, per cagion di esempio, esprime due cose molto differenti, cioè il sentimento del calore, che proviamo

in noi, ed inoltre la qualità che ha il fuoco di produrre in noi questo sentimento di calore. Siccome dunque preso il vocabolo di *calore* nel secondo significato, non si può negare, che il calore convenga al fuoco; così non si può attribuire al volgo degli uomini alcun errore, quando esso giudica, che il fuoco è caldo. Per poter attribuirgli l'errore, bisognerebbe supporre, che il volgo attribuisca il calore al fuoco nel primo significato; ma chi mai, dicono questi filosofi, de' più grossolani del volgo ha giammai giudicato, che il sentimento del calore si trovi nel fuoco come si trova in noi?

La materia che ci occupa merita certamente di essere diligentemente esaminata. In primo luogo fa d'uopo determinare esattamente lo stato della quistione. Per fare ciò divido la proposta quistione nelle sue parti. Domando 1.°: *Vi ha egli effettivamente nel nostro spirito l'apparenza esteriore delle nostre sensazioni; cioè, le nostre sensazioni si mostrano esse alla nostra coscienza, come essendo fuori del nostro spirito?* Supponendo incontrastabile questa apparenza esteriore delle nostre sensazioni, domando 2.° *qual'è l'origine di questa apparenza è essa un prodotto della natura, o dell'abito?* 3.° *Se è un prodotto della natura come sostenere, che la testimonianza della coscienza non c'induca necessariamente in errore?* 4.° *Il volgo degli uomini forma esso de' giudizi volontari e mediati, che sul rapporto delle nostre sensazioni agli oggetti esteriori son falsi? cioè giudica esso che le nostre sensazioni sono negli oggetti esterni?*

§. 54. L'apparenza esteriore delle nostre sensazioni mi sembra incontrastabile. I corpi che ci circondano, ci appariscono fuori di noi. Ora questi corpi se si riguardano, relativamente a noi, con *Condillac,* come un complesso di sole nostre sensazioni; in tal caso l'apparenza esteriore delle nostre sensazioni è incontrastabile. Io ho riguardato la sensazione come la percezione di un soggetto esterno: noi non possiamo sentire i soggetti senza i loro modi: i modi assoluti de' soggetti esterni ci sono interamente ignoti; siamo

perciò obbligati rivestire i soggetti esterni di modi relativi, cioè delle sensazioni che questi soggetti ci producono; le nostre sensazioni debbono perciò sembrarci negli oggetti. Le nostre sensazioni sono i diversi modi in cui noi sentiamo i soggetti esterni, cioè i diversi modi in cui questi ci appariscono: ora essendo la sensazione il modo, in cui il soggetto esterno ci apparisce, dee mostrarsi alla coscienza come il modo di questo soggetto che apparisce; ed avere, in conseguenza, un' apparenza esteriore. Se, per esempio, immergo un remo nell' acqua: esso mi apparirà rotto: il rompimento è un mio modo di vedere il remo, vale a dire è un modo della mia visione di questo corpo; il remo dall'altra parte apparisce a me in questo modo, il che vale quanto dire, che questo modo mio di vederlo ha un' apparenza esteriore. È dunque, secondo la mia dottrina, della natura delle nostre sensazionl, di avere un' apparenza esteriore.

Ciò si conferma in un modo chiaro coll' esempio de' colori. Questi ci appariscono chiaramente al di fuori, e come sparsi su le superficie degli oggetti esterni. Così il verde si vede nelle piante; la bianchezza nella neve, e nel latte: la rossezza nel sangue ec.

Se voi toccate colla mano la superficie di un marmo freddo; la freddezza vi sembrerà estendersi su la superficie di questo marmo; lo stesso vi accade riguardo al caldo, esso vi sembrerà distendersi su la superficie de' corpi caldi.

L' apparenza esteriore delle nostre sensazioni è dunque incontrastabile. Essa lo è sotto un altro riguardo. Noi non solamente riferiamo le nostre sensazioni agli oggetti esterni; ma eziandio a' nostri organi sensorî. Il sentimento del caldo, e quello del freddo non solamente ci sembrano nei corpi, che la mano tocca; ma eziandio nella mano stessa; similmente i sapori ci sembrano nella lingua, gli odori nel naso ec. I dolori si sentono nelle parti offese del nostro corpo, e generalmente ci sembra, che tutte le nostre sensazioni sieno nelle parti del nostro corpo.

Ma questa apparenza esteriore delle nostre sensazioni è ella

un prodotto della natura, o dell' abito? È questa la seconda quistione, che ci abbiam proposto di risolvere.

Secondo *Malebranche*, noi riferiamo le nostre sensazioni al di fuori di noi, in forza di un giudizio naturale, e necessario.

Secondo *Condillac*, la sola sensazione di resistenza ha, in origine, un' apparenza esteriore; le altre nella loro origine ci appariscono come interne modificazioni del me. Il tatto in seguito ci fa giudicare, che le sensazioni ci vengono dagli oggetti esterni: questi giudizî ripetendosi si rendono abituali, e rapidi; perciò sfuggono all' attenzione. L' associazione di questi giudizî altera e corrompe le sensazioni stesse, le quali acquistano perciò un' apparenza esteriore. Il filosofo francese, senza parlare di questa alterazione delle sensazioni, la quale non può filosoficamente spiegarsi, avrebbe potuto dire, che l'apparenza esteriore delle sensazioni consiste nel sentimento unico della coscienza, la quale abbraccia insieme le sensazioni, ed i giudizî abituali, che si associano.

Altri ideologi riguardano tutte le sensazioni, come incapaci da se stesse, a manifestarci un di fuori, ed attribuiscono questa funzione al giudizio. Secondo questa opinione l' apparenza esteriore delle nostre sensazioni è interamente un prodotto dell' abito.

Da quanto ho detto di sopra, potete conoscere che, secondo la mia dottrina, l'apparenza esteriore della sensazione è nella natura stessa della sensazione. Leggete il capitolo secondo della Psicologia.

Concludiamo: *l' apparenza esteriore delle nostre sensazioni è un prodotto della natura, non mica dell' abito.*

§. 55. La sensazione si offre alla coscienza, come legata al soggetto, che sente, ed all' oggetto sentito. Ora essa è realmente legata al soggetto, che sente, essendo una modificazione di questo soggetto, ed è realmente legata all' oggetto sentito, essendo il modo in cui questo apparisce.

Quando dunque il giudizio si limita a sviluppare ciò, che si trova nel sentimento della coscienza, non può essere falso; ma quando confonde il modo in cui l' oggetto ci apparisce,

col modo in cui l'oggetto esiste, indipendentemente dalle nostre percezioni; in tal caso il giudizio è falso dicendo dippiù di ciò, che è contenuto nel sentimento della coscienza. Se gli oggetti esterni non agissero sul principio che sente; questo non potrebbe percepirli; il principio sensitivo riceve dunque un' impressione dall' oggetto sentito. Ricevere un' impressione è, per lo spirito, sentire un agente: lo spirito non sente l'agente se non pel modo in cui è affetto da questo agente; egli riveste perciò l' agente della sua interna modificazione. Alcuni paragoni, de' quali fanno uso in casi simili, i filosofi della scuola di *Kant*, rendono maggiormente chiaro ciò che io vi dico. Quando l' acqua si getta in un vase, essa riceve la forma del vase stesso; e se il vase potesse veder l'acqua che agisce su di esso, vedrebbe l' acqua rivestire la propria forma del vase. L' esistenza esterna si manifesta allo spirito agendo su di esso, e perciò per mezzo della sensazione, le sensazioni diverse sono i modi diversi di percepire l' esistenza esterna, sono le diverse forme interiori dello spirito, e queste forme divengono ancora le forme degli oggettiesterni, cioè ci appariscono negli oggetti.

Se riguardate gli oggetti con occhiali verdi, il verde degli occhiali apparisce negli oggetti stessi; se alcuno è itterico, il giallo de' suoi occhi apparisce ancora negli oggetti guardati.

In ogni sensazione fa d' uopo perciò distinguere la materia, e la forma: la materia è l' azione dell' oggetto esterno sul me: la forma è la modificazione interna del me prodotta da questa azione. Se non vi fosse la materia, l' apparenza esteriore della sensazione sarebbe impossibile. Le forme poi di cui rivestiamo la materia stessa, son diverse, come son diverse le nostre sensazioni. Lo zucchero, per cagion di esempio, si manifesta in un modo per mezzo degli occhi, in un altro per mezzo delle mani; in un altro per mezzo del gusto.

Concludiamo. *Per non cadere in errore ne' giudizi, che sono appoggiati su la testimonianza de' nostri sensi, fa d'uopo non confondere il modo, in cui le cose esterne ci appa-*

riscono , col modo in cui queste stesse cose esistono, indipendentemente dalle nostre sensazioni.

Malebranche, nella ricerca della verità, esprime la regola per gli errori de' sensi a questo modo: *non si dee formar giammai per mezzo dei sensi il giudizio, di ciò che le cose sono in se stesse ; ma soltanto della relazione , che esse hanno col nostro corpo.*

§. 56. Ma il volgo degli uomini confondendo il modo in cui gli oggetti esterni ci appariscono, col modo assoluto in cui questi esistono, giudica egli forse , che le nostre sensazioni sieno negli esterni oggetti? Ed eccoci finalmente alla quarta delle quistioni , che nel §. 53 ci abbiam proposto di risolvere.

Domando a' filosofi, che fanno il volgo tanto sapiente: vi ha alcuno fra il volgo, che non creda incontrastabile essere la neve bianca, il sangue rosso, il fico verde, e generalmente tutti i colori trovarsi nei corpi ? Riguardo a' colori, si riconosce facilmente, che il volgo degli uomini cade in errore giudicando, che sieno ne' corpi ; ma riguardo a' suoni , agli odori ec. sembra, che la cosa non sia nello stesso modo: ma io domando di nuovo: vi ha egli alcun idiota, il quale giudichi, che il suono non sia ne' corpi, se non che un moto delle particelle dell'aria, cominciato dal corpo sonoro, col quale moto queste fanno un' impressione, cioè comunicano nel moto all' organo dell' udito? Vi ha egli alcun idiota, il quale sappia, che l' odore, considerato ne' corpi, altro non sia, se non che un moto comunicato all' organo dell' odorato dalle piccole particelle distaccatesi dal corpo odorifero ? Io per me confesso, di non aver trovato tanta sapienza nel volgo degli uomini.

Concludiamo , che gli uomini idioti giudicano , esser le nostre sensazioni negli oggetti esterni che le producono e che noi siam obbligati a Cartesio , ed alla filosofia , dal sapere rispondere con giuste distinzioni a queste quistioni confuse , ed indeterminate , cioè se il fuoco sia caldo ; l' erba verde ; lo zucchero dolce , ec. Si dee rispondere a tali quistioni ,

distinguendo il senso equivoco dei vocaboli, ch' esprimono le qualità sensibili. Se per calore, freddo, sapore, colore ec., s'intende tale o tale disposizione di parti, o qualche moto incognito delle parti insensibili in tal caso il fuoco è caldo, lo zucchero è dolce, l'erba è verde. Ma se per calore, o per i vocaboli, che denotano le altre qualità sensibili, s'intende ciò che il fuoco mi fa provare, ciò che mi fa provare lo zucchero, ciò che io vedo guardando l'erba, in tal caso il fuoco non è caldo, lo zucchero non è dolce, l'erba non è verde; poichè queste sensazioni sono modificazioni del mio spirito.

La ragione per cui i vocaboli, i quali denotano le qualità sensibili, *chiamate qualità seconde*, hanno in filosofia, un doppio senso, si è, che le lingue non sono state inventate, dai filosofi; ma dal volgo degli uomini, e che i filosofi si servon spesso dei vocaboli ordinarî delle lingue. Presso il volgo i vocaboli, di cui parliamo, non hanno se non che un solo senso; ma è necessario che ne abbiano uno doppio in filosofia.

Non solamente gl' idioti, ma eziandio i filosofi sono, alcune volte, ingannati dai sensi. Malebranche, il quale nel primo libro della sua opera della ricerca della verità ha sagacemente sviluppati gli errori de' sensi, non dice egli forse che i colori si dipingono in fondo dell' occhio su la retina? Condillac non rimprovera forse lo stesso errore a Buffon? Su la retina non vi sono colori ma solamente de' moti prodotti da' raggi della luce.

§. 57. La confusione del moto apparente degli oggetti esterni, col moto assoluto della loro esistenza, è il principio generale, con cui ne' giudizî, che si versano su le cose in se stesse considerate, si spiegano tutti gli errori de' sensi ma in molti casi cadiamo in errore, paragonando questi moti apparenti fra di essi.

Alcune volte, allora che uno oggetto ci fa provare in certe circostanze, una determinata impressione, noi giudichiamo, che ci farà anche provare la stessa impressione in altre circostanze. Per darvene degli esempî distinguo le circostan-

ze in esterne, ed interne. Se voi quardate una torre guadrata in lontananza, la vedete rotonda ; v' ingannereste giudicando , che la vedrete ancor rotonda, guardandola davvicino. La circostanza esterna della distanza è quì cambiata. Se guardate un oggetto con una certa lente vi apparisce di un modo ; v' ingannereste giudicando , che vi apparirà nello stesso modo guardato ad occhio nudo, o con una lente diversa, le circostanze esterne delle due osservazioni enunciàte sono diverse. Se, nella vostra gioventù leggete con facilità, ad occhio nudo , un libro scritto in minuti caratteri ; v' ingannereste giudicando, che cambiata la circostanza interna dell'organo , nell' età senile, voi potrete colla stessa facilità ad occhio nudo legger lo stesso libro. Se un certo cibo vi riesce grato, mangiandolo quando siete sano, ed avete fame, v' ingannereste giudicando , che tale dovrà sembrarvi quando o siete ammalato, o siete sazio. Le circostanze esterne ne' due casi allegati sono diverse.

Sovvente nell'occasione delle impressioni , che un oggetto trasmette ad uno dei nostri organi, noi pretendiamo di giudicare di quelle, che lo stesso oggetto trasmetterà ad un altro organo, che nello stesso istante non è affetto dall' oggetto. Così, per cagion di esempio, vedendo in lontananza una torre rotonda , se giudichiamo , che toccandola proveremo le impressioni, per mezzo del tatto , che sogliono destarci i corpi rotondi cadremo in errore.

In tutti questi errori noi facciamo dire a'sensi ciò che essi non dicono. Se giudico : *la torre , che in questa distanza mi apparisce rotonda , mi apparirà anche rotonda guardandola davvicino* ; il mio giudizio sarà falso ; ma esso dice di più di ciò che è contenuto nelle sensazioni. Se mi limitassi a sviluppare ciò che si contiene nelle sensazioni , io direi solamente : *la torre che guardo mi apparisce rotonda* : questo giudizio sarebbe esatto. Similmente se dico : *la torre che io vedo cogli occhi di figura rotonda , mi apparirà anche di figura rotonda per mezzo del tatto* ; il mio giudizio può esser falso, perchè dice più di quello, che la sensazione non

dice. I sensi non giudicano; essi dunque non ingannano giammai, e l'errore consiste solamente ne' nostri giudizi: questi saranno falsi allora che si estenderanno al di là della testimonianza de' sensi.

Noi c'inganniamo dunque, o concludendo da ciò che ci apparisce a ciò che è; o concludendo da ciò che ci apparisce in certe circostanze a ciò, che dovrà apparirci in circostanze diverse. Le apparenze sensibili dipendono dall'azione degli oggetti esterni, dalla natura e dallo stato degli organi su di cui gli oggetti esterni agiscono. Se l'azione dell'oggetto cambia, sebbene l'oggetto sia lo stesso, l'apparenza cambierà, se lo stato dell'organo cambierà, sebbene l'azione dell'oggetto fosse la stessa, l'apparenza cambierà.

§. 58. Gli esseri sensitivi tanto nella stessa spezie, che nelle spezie diverse, son provveduti di diversi organi sensorî. Da ciò segue, che eglino debbono provare sensazioni diverse, e che, in conseguenza, il mondo sensibile è diverso, tanto per ciascun individuo della stessa spezie, che per gl'individui di spezie diversa.

Alcuni spingono al di là del giusto la diversità delle sensazioni, della quale parliamo. Noi crediamo, dice l'illustre autore della ricerca della verità, che tutti vedano il Cielo azzurro, i prati verdi, tutti gli oggetti visibili nella stessa maniera, in cui noi li vediamo, e così si dica delle altre qualità sensibili degli altri sensi. Molti faranno, egli segue a dire, le maraviglie, che io sparga il dubbio su cose da loro credute indubitabili; eppure io sostengo, non aver essi alcun dato sicuro, per giudicare così. S'egli avvenga, che i medesimi oggetti non producono gli stessi moti nel cervello di diversi uomini; non ecciteranno certamente nella lor anima le medesime sensazioni. Or mi sembra indubitabile, continua il filosofo citato, che gli organi de' sensi di tutti gli uomini, non essendo della stessa maniera disposti, non possono ricevere da oggetti uguali impressioni uniformi. I colpi di pugno, per esempio, che i facchini dannosi a vicenda nel salutarsi, sarebbero capaci di storpiare le persone delicate; quindi non

essendovi due soli individui al mondo, di cui gli organi ed i sensi sieno perfettamente concordi, non può esser certo esistere due individui, che abbiano tutti affatto le medesime sensazioni degli oggetti medesimi.

Gli scettici, per combattere la realtà delle nostre conoscenze si son serviti della differenza, che si osserva tra le sensazioni non meno degli uomini, che degli altri esseri sensitivi. Ma gli sforzi dello scetticismo son vani. Se la differenza delle sensazioni, della quale abbiamo parlato, è un fatto incontrastabile, segue esser falso, che noi dobbiamo sospendere il giudizio su di tutto, come lo scetticismo pretende.

Esaminando diligentemente la quistione, si vede, che questa differenza non impedisce pertanto, che tutti gli uomini in alcune circostanze ricerchino, e fuggano gli stessi oggetti; e che eglino s' intendano parlando delle loro sensazioni.

Tutti i bambini si alimentano col latte. Tutti gli uomini provano del piacere nella unione de' due sessi. L' uso del pane è universale. La differenza, che ci si oppone non è dunque tanta, quanta ci si vuole far credere: essa lascia sussistere molte similitudini.

Le grandezze sensibili de' corpi son diverse, secondo la diversità degli organi degli individui; ma i rapporti di queste grandezze sono gli stessi per tutti. Un palmo non apparisce della stessa grandezza a tutti, ma tutti trovano il medesimo rapporto fra un palmo ed una canna, ritrovando che la prima grandezza misura otto volte la seconda.

Ricordatevi ancora di ciò che vi ho detto di sopra, che alcune associazioni accidentali influiscono molte volte a rendere disgustoso ciò che naturalmente era piacevole, e piacevole ciò che su le prime era disgustoso. Non si dee confondere l' abito colla natura.

Ciò che risulta dalla differenza delle sensazioni è, che nelle sensazioni non vi ha niente di assoluto, e di universale; e che vi sono tante maniere differenti di percepire la natura, quanto specie di esseri sensitivi vi sono, e quante organizzazioni differenti.

§. 59. Il mondo sensibile non è dunque il mondo reale; il mondo della sensibilità umana non è il mondo dell' intelligenza divina. È questa una verità incontrastabile in filosofia. Se in una notte serena guardate il Cielo stellato, esso vi sembrerà come un concavo azzurro, nella cui superficie sono, come tanti chiodi, affisse le stelle; le quali vi appariscono di una grandezza minore di quella di un pomo, e ad uguali distanze da voi. E questa volta azzurra vi sembrerà, che si muova intorno a voi da Oriente in Occidente. Tale è il Cielo dello spettatore; ma non è mica questo il Cielo dell'Astronomo. Le stelle non sono affisse ad una superficie concava: esse hanno una grandezza notabile, che supera la forza della nostra immaginazione: esse non sono ad uguali distanze da noi. Il moto di questa volta azzurra da Oriente in Occidente non è che apparente. Così il Cielo dello spettatore, che è quello de' sensi sparisce all' occhio della ragione, per dar luogo al Cielo dell' Astronomìa.

Ma il Cielo dell' Astronomìa è esso l' universo reale, o pure non è ancora altro, se non che l' universo *fenomenico?* Eccoci gettati in una nuova, e più spinosa quistione. Tutti i filosofi convengono, che non possiamo per mezzo de' sensi, percepire le cose esterne, come sono in se stesse. Eglino convengono ancora, che non tutte le parti di un corpo sono accessibili a' sensi; e che perciò non possiamo, per mezzo de' sensi, percepire la grandezza vera ed assoluta de' corpi, e la loro vera figura. Si confessa, in conseguenza, oggi da tutti i filosofi, che l' estensione non esiste nel modo, in cui noi la percepiamo. Ma si domanda di sapere, se l' estensione abbia un' esistenza assoluta, cioè se la triplice dimensione in lunghezza, in larghezza, ed in profondità, quale che siasi, sia una realtà in se, o pure un fenomeno.

Cartesio, che conobbe tanto bene gli errori de' sensi non è stato in questa materia esente dalla illusione. Egli riconobbe la realtà dell' estensione, e distinse le qualità primitive de' corpi dalle qualità seconde. Leggete su questa distinzione i §. 15, e 16 della Psicologìa. Ma su di qual motivo, domando

a *Cartesio*, stabilite voi la realtà dell'estensione? Non ne potete addurre altro fuori della testimonianza de' sensi. Ma se gli oggetti sensibili ci sembrano colorati, caldi, freddi, odoriferi, ec. ancorchè non lo sono, perchè non potrebbero essi sembrarci estesi, sebbene realmente non fossero tali? *Condillac*, nel trattato delle sensazioni, ha su questo punto ragionato con precisione, egli domanda: *l'estensione esiste?* e risponde così alla quistione proposta: allorchè l'anima ha il sentimento del toccare, che cosa percepisce ella, se non che le proprie modificazioni? Il tatto non è dunque più credibile degli altri sensi; e poichè si conosce, che i suoni, i sapori, gli odori, ed i colori, non esistono mica negli oggetti, potrebbe essere che l'estensione ancora non vi esistesse. Se non vi è estensione si dirà, non vi sono corpi. Quantunque non esistesse l'estensione, non sarebbe ciò una ragione, per negare l'esistenza de' corpi. Tutto ciò, che si potrebbe ragionevolmente inferire sarebbe, che i corpi sono esseri, che cagionano in noi sensazioni, e che hanno proprietà, su le quali noi non sapremmo assicurare cosa alcuna. Ma s'insisterà, egli è deciso dalla scrittura, che i corpi sono estesi, e voi rendete almeno la cosa dubbiosa. La scrittura non decide nulla su questo soggetto. Ella suppone i corpi estesi, come li suppone colorati, sonori ec.; e questa è certamente una di quelle quistioni, che Dio ha voluto abbandonare alle dispute de' filosofi. Concludiamo dunque col filosofo francese, che i sensi non ci autorizzano mica a riguardare l'estensione come una realtà.

Ma voi, mi si potrebbe replicare, avete ammesso, che l'esistenza esterna sia multiplice, vale a dire un aggregato di soggetti, avete perciò ammesso la realtà dell'estensione.

Io nego la conseguenza. Supponiamo, per un momento colla scuola di *Leibnitz*, che i primi elementi della materia sieno semplici, cioè unità metafisiche, chiamate perciò *monadi*. Questi elementi sarebbero inestesi; l'estensione non sarebbe, in conseguenza, una qualità reale; poichè una qualità reale dee essere la qualità di una sostanza, e non vi ha

in questa ipotesi alcuna sostanza, che sia estesa. Le monadi essendo semplici, non hanno parti, senza parti, esse sono senza estensione; senza estensione sono senza figura, non posson occupare spazio, o essere in un luogo, non occupando spazio non son capaci di moto.

Se l'estensione, la figura, il luogo, il moto, non convengono ad alcuna monade in particolare, non convengono ancora ad un aggregato di monadi; non potendo esservi alcuna realtà nei composti, che non sia ne' componenti. Una collezione di cose inestese non potrebbe produrre l'estensione: bisogna ragionare dello stesso modo sul luogo, su la figura, sul moto. L'universo, o l'aggregato di tutte le monadi, non occupa dunque uno spazio più reale, che un solo essere semplice; e non vi ha propriamente in questo aggregato nè estensione, nè figura, nè moto. Non bisogna dunque considerare queste cose come tante realtà: esse non sono, se non che fenomeni, apparenze, come i colori, ed i suoni.

Quando dunque ci si domanda, se l'estensione sia una realtà, o un fenomeno; noi risponderemo distinguendo, e sviluppando il significato del vocabolo *estensione*. Se per estensione s'intende la triplice dimensione in lunghezza, larghezza, e profondità, che noi percepiamo, per mezzo della vista, e del tatto ne' corpi; l'estensione può benissimo essere un fenomeno, cioè un nostro modo di percepire gli aggregati delle monadi. Se poi per *estensione* s'intende la moltitudine delle monadi, che agiscono le une su le altre, e sul nostro spirito ancora; in tal caso l'estensione è una realtà, poichè le monadi, nell'ipotesi, di cui parliamo, sono reali, la loro azione reciproca, e sul *me* è reale ancora.

Osservate, che io ammettendo l'azione reale reciproca delle monadi fra di esse, e sul *me*, mi allontano in questo punto dalla dottrina di *Leibnitz*, il quale rende il nostro spirito, e ciascuna monade, indipendente da qualunque influenza straniera.

La stessa osservazione dee farsi sul moto. Se per *moto* s'intende il moto, che si manifesta ne' corpi, cioè il percor-

rere successivamente uno spazio; in tal caso il moto può benissimo essere un fenomeno; ma se per *moto* s'intende il cambiamento nel modo di esistere di un aggregato di monadi; il moto può essere ed è reale.

§. 60. Ma la dottrina leibniziana, su la semplicità degli elementi de' corpi, è ella possibile? Non è forse un' assurdità palpabile, che l' estensione nasca da ciò che non è esteso? Confesso, di esser sorpreso che i filosofi di qualche penetrazione abbiano potuto riguardar questo argomento, come una solida difficoltà contro la dottrina delle monadi. Una cosa estesa, si dice, non può esser composta, se non che di cose estese, un albero, io rispondo, non può dunque esser composto se non che di alberi, un animale non può esser composto, che di animali? Ma mettiamo un poco di precisione ne' nostri ragionamenti. Se l' estensione non è che un fenomeno, un' apparenza; essa non è che un modo nostro di percepire l' esistenza esterna; ed in tal caso l' estensione può esser prodotta da ciò che non è esteso, come il fenomeno del suono è prodotto da ciò che non è suono, quello del colore da ciò che non è colore, e generalmente tutte le qualità seconde, che noi riferiamo a' corpi, non suppongono in questi nulla di simile ad esse. Il fenomeno dell'estensione può dunque nascere dall' azione moltiplice e confusa delle monadi esterne su lo spirito. Se poi per estensione s' intende l' aggregato degli esseri semplici che agiscono gli uni sugli altri; in tal caso è evidente, che la realtà dell' estensione è la realtà de' semplici, che la costituiscono. Non si oppone dunque nulla di solido alla semplicità degli elementi de' corpi.

Non solamente la dottrina delle monadi non è combattuta da alcuna ragione solida; ma essa mi sembra stabilita su di un raziocinio incontrastabile.

I corpi, oggetto dell' esperienza esterna, sono de' composti. Ogni composto è un condizionale, che suppone la condizione de' componenti. Se questi sono ancora composti, sono eziandio essi condizionali; perciò ammesso il condizionale non si pone la serie completa delle condizioni, ed in conseguenza

l'assoluto. Ciò è un' assurdità, come abbiamo dimostrato in un modo incontrastabile nell' Ideologia. I componenti de' corpi non possono dunque, in ultima analisi, essere composti; essi debbono esser semplici, cioè monadi.

Da ciò si vede, che i filosofi i quali riguardano gli elementi de' corpi come estesi, e perciò come composti, ammettono un progresso in infinito di condizionali, senza l' assoluto; intanto questi stessi filosofi, cercando di stabilire l' esistenza di Dio, riguardano come impossibile un tal progresso, il che è una contraddizione. Eglino rigettano il progresso in infinito allora che cercano la causa efficiente di un dato effetto, ed eglino l' ammettono allora che si tratta della causa materiale. Ma questi filosofi non hanno meditato sul fondamento comune di tali raziocinî. Un composto è un condizionale, ed i componenti sono la causa materiale del composto, e perciò la condizione di esso; ora la ragione per cui ammesso il composto si debbono ammettere i componenti è il principio più generale: *ammesso il condizionale, si dee ammettere la condizione.* Lo stesso principio generale serve a stabilire la proposizione: *ammesso un effetto si deve ammettere la causa efficiente di esso*: l'effetto è il condizionale, e la causa efficiente è la condizione. Ora, per dimostrare l' esistenza di Dio, noi diciamo, che ammesso un effetto si dee ammettere una causa prima efficiente, per la ragione che ripugna di porre per condizione di un condizionale una serie di condizioni, che sieno ancora condizionali. Dello stesso principio si servono i difensori delle monadi, per istabilire la causa prima materiale della composizione de' corpi. Se i componenti dei corpi non sono semplici, non vi è la causa prima della composizione; è falso perciò, che ammesso il condizionale si debba ammettere ciò che non è condizionale. Resto veramente sorpreso, che gli avversari delle monadi non si sieno accorti di questa evidente contraddizione. Tanto può su di essi l' illusione de' sensi. Eglino dicono: i sensi ci mostrano i corpi estesi; essi sono dunque realmente, ed in se stessi estesi. Ma non hanno eglino stabilito per principio, che i sensi non possono farci percepire le cose come

sono in se stesse? E perchè dunque abbandonano qui un tal principio, per gettarsi in evidenti contraddizioni?

I filosofi che riguardano gli elementi de' corpi come estesi, son divisi in due partiti, alcuni credono questi elementi essenzialmente estesi e divisibili; e sostengono, in conseguenza, la divisibilità della materia in infinito; altri credono questi elementi essenzialmente estesi ed indivisibili. Tutte e due queste opinioni son combattute dal principio: *ammesso il condizionale si dee ammettere l' assoluto*; poichè in tutte e due queste opinioni si ammette una serie di condizioni, che son tutte condizionali; e perciò dato il condizionale non si ammette le serie completa delle condizioni.

La dottrina delle monadi è contraria ugualmente al materialismo, ed allo idealismo. Il materialismo riguarda come impossibile l' esistenza dell'essere semplice; e la dottrina delle monadi insegna, che l' esistenza del corpo è impossibile senza l' esistenza degli esseri semplici. L' idealismo partendo dalla supposizione, che l' estensione sia una realtà, deduce da questa supposizione l' impossibilità dell' esistenza dell'estensione; e la dottrina delle monadi riguardando la triplice dimensione in lunghezza, larghezza, e profondità, che si manifesta a' sensi, come un fenomeno; e ponendo la realtà dell' estensione nell' aggregato degli esseri semplici, distrugge la pretesa impossibilità dell' esistenza de' corpi.

La dottrina delle monadi ha uno svantaggio, ed è l' unione delle opinioni particolari di Leibnitz su la natura delle monadi. Secondo il filosofo alemanno le monadi non possono agire l' una su l' altra: esse son tutte, non esclusi gli elementi de' corpi, dotate di percezione: ciascuna di esse si rappresenta l' intero universo, sebbene non in modo distinto. Noi non abbiamo adottato queste opinioni: ci siamo limitati a stabilire che i sensi non ci autorizzano a riguardare l' estensione, cioè la triplice dimensione sensibile, come una realtà; e Condillac stesso conviene di questa verità. Consultando l' evidenza abbiamo riconosciuto, che l' esistenza del composto è inseparabile da quella de' semplici. L' estensione è il primo fenomeno

che ci colpisce al di fuori: il secondo è il moto: questo per la maniera diversa con cui modifica l' estensione, produce i fenomeni tutti, che ammiriamo nell' universo sensibile. Riconoscendo l' estensione, ed il moto come fenomeni, siamo lontani di voler penetrare nella natura degli esseri semplici, che tali fenomeni producono; e ci arrestiamo ove l' esperienza, e l' evidenza ci abbandonano.

La scuola di *Kant* riguarda l' estensione come soggettiva, la quale apparisce oggettiva tosto che ha luogo in noi la sensazione. La forma, del vase di cui abbiamo parlato di sopra, non dipende mica dall' acqua, che nel vase si versa; essa esiste nel vase indipendentemente dall' azione dell' acqua su di esso; ma tosto che l' acqua si versa nel vase, la forma del vase apparisce nell' acqua. Così, secondo il filosofo di Koenisberg, l' idea dell' estensione è una intuizione pura, *a priori*, che non deriva mica dalle sensazioni; ma questa intuizione diviene oggettiva, cioè la forma degli oggetti esterni, tosto che ha luogo la sensazione. I corpi sono, secondo la dottrina Kantiana, de' fenomeni sotto tutti i riguardi, ma ogni fenomeno costa, secondo *Kant* di due specie di elementi cioè di elementi soggettivi, e di elementi oggettivi. L' estensione è un elemento soggettivo del fenomeno del corpo.

Riguardo agli oggetti in se stessi considerati, Kant ci proibisce di poter dir alcuna cosa; egli riguarda inoltre tutte le opinioni su la natura degli elementi de' corpi, come sostenute da ragioni di ugual valore; così questa proposizione che egli chiama *tesi*; *Ogni sostanza composta nel mondo è composta di parti semplici*; e questa altra, che egli chiama *antitesi*: *nulla nel mondo non è formato di parti semplici*: *tutto è composto*, sono secondo lui appoggiate a ragioni ugualmente convincenti. Noi non possiamo oltrepassare i fenomeni, ed ogni conoscenza delle cose in se stesse considerate ci viene dal criticismo interdetta.

Sebbene dunque, secondo la scuola di *Kant*, l' estensione non sia mica una realtà, ma un fenomeno, fa d' uopo nulla di meno guardarsi dal confondere la dottrina delle monadi con quella del criticismo su i corpi.

Concludiamo: per evitare gli errori de' sensi, non si dee concludere da ciò che apparisce, a ciò che è, confondendo il modo in cui le cose esterne ci appariscono col modo, in cui esse esistono; nè si dee concludere da ciò che ci apparisce in certe circostanze, a ciò che ci apparirà in circostanze diverse.

§. 61. Noi sappiamo quel tanto, che si conserva nella nostra memoria. Se qualche causa ci togliesse interamente la rimembranza del passato, la nostra vita intellettuale sarebbe nel suo primo istante; e noi saremmo obbligati ad apprendere di nuovo ciò che abbiamo dimenticato. I fatti passati non sono presenti allo spirito, se non per mezzo della memoria; e la memoria rende ancora presenti allo spirito le illazioni di un raziocinio, sebbene il raziocinio fatto per dedurle, si fosse interamente obbliato. Ma oh! quanto la memoria è fallace! Gli uomini i più consumati nelle scienze sono spesso, loro malgrado, soggetti agli abbagli della memoria: gli errori di calcolo i quali frequentemente commettonsi da' più esercitati calcolatori, sono una pruova incontrastabile di questa verità, troppo umiliante pel nostro orgoglio.

Nel §. 42 della Psicologia abbiamo detto, che l'immaginazione alcune volte riproduce certe idee, senza il sentimento di averle avute. Può riprodursi nel mio spirito un pensiere che io aveva letto in un libro, senza avere il sentimento di averlo letto. Da ciò può avvenire, che io giudichi nuova una idea dall'immaginazione riprodotta, e così formi un giudizio falso. *La prima specie dunque degli abbagli di memoria consiste nel giudicare come nuovi alcuni pensieri, che non sono nuovi; ma riprodotti dall'immaginazione.* Da ciò avviene, che alcuni scrittori credono falsamente, di essere inventori di alcune verità, o di alcuni metodi, non ostante che l'abbiano appreso nei libri da loro letti. Da ciò nascono le dispute circa gli autori de' nuovi pensieri.

Quando colla riproduzione di un'idea, in forza della immaginazione ha luogo ancora il riconoscimento, vale a dire, si prova il sentimento di averla avuta; in tal caso la memo-

ria può indurci in errore, producendo i fantasmi alquanto diversi delle idee sensibili, da cui in origine derivano, poichè giudicando noi, che i fantasmi sieno identici colle idee sensibili, facciamo un giudizio falso. Questo fatto nasce dall'obblio delle idee socie. Se facendo una lunga addizione, avendo sotto gli occhi queste tre cifre, 5, 3, 7, dirò: 5 più 3 fa 7, è evidente che commetterò un errore di calcolo, perchè associerò l'idea di uguaglianza di 5 più 3 a 7 in vece di associarla a 8: l'idea del qual numero nel momento o non si riproduce o pure per mancanza di attenzione è tosto obbliata. *Wolfo* nel §. 210 della Psicologia empirica riferisce, che una persona, la quale nella sua gioventù aveva letto Omero, Esiodo, Pindaro, avendosi resi familiari alcuni cantici ecclesiastici, tradotti dall'alemanno in versi greci rimati, era ostinato a credere che la poesia greca aveva la rima, e che i versi de' tre poeti nominati eran de' versi colla rima. È stato necessario, per disingannarlo, esporre alla sua lettura Omero, ed egli è rimasto sorpreso nel trovare il contrario di ciò che credeva. L'uomo di cui parliamo aveva obbliato la circostanza della diversa desinenza dei versi di Omero, Esiodo, e Pindaro, ed alla idea della poesia di questi poeti aveva associato la circostanza della rima, la qual circostanza gli si era resa abituale ne' cantici ecclesiastici. Se vedete un oggetto in un luogo, può avvenire, che si riproduca il fantasma dell'oggetto, senza quello del luogo; e che insieme con quello dell'oggetto si riproduca il fantasma di un altro luogo più familiare; in tal caso l'intero fantasma vi presenterà l'oggetto di un luogo diverso di quello in cui l'avete veduto; il fantasma intero sarà perciò diverso dall'intera idea sensibile, e voi giudicandolo lo stesso cadete in errore.

Spesso rimanghiamo sorpresi, che alcuni scrittori riferendo i pensamenti degli altri citano alcuni luoghi, ove gli autori citati dicono il contrario di ciò, che loro si attribuisce. Un tal fatto nasce dalla cagione, di cui abbiamo testè parlato.

Gli autori che citano, avendo letto il pensiere degli autori citati, lo hanno giudicato falso. Il fantasma intero si ripro-

duce cambiato, perchè l' obblio del pensiere degli autori citati fa sì, che il fantasma della lettura si associ a quello del giudizio formato dal lettore.

L' immaginazione può riprodurre una proposizione affermativa come negativa, e viceversa una negativa come affermativa.

Gli scrittori i più profondi cadono, non poche volte, in contraddizione con se medesimi. Ciò può avvenire per abbaglio di memoria. Uno scrittore ha pronunciato una proposizione falsa: dopo per un esame più diligente, conosce il vero; se egli obblia la prima proposizione, o pure se questa si riproduce cambiata, egli cade, senza saperlo, in una evidente contraddizione.

Inoltre se l' illazione di un raziocinio antecedente si riprodurrà cambiata, cioè si riprodurrà come affermativa essendo negativa, o come negativa essendo affermativa, servendosi lo spirito di questa illazione, come di una premessa di un altro raziocinio, egli ragionando giustamente, dedurrà un' illazione falsa e cadrà in contradizione con se stesso. Siffatte contradizioni accadono per solo abbaglio di memoria, anche ragionando giustamente.

Gli errori di calcolo ne sono un esempio luminoso: un primo errore ne trascina un altro nel risultamento; e questo risultamento erroneo ne produrrà un altro erroneo ancora.

La memoria c' inganna alcune volte; ma non c' inganna sempre. Lo scettico non può dunque dagli abbagli di memoria, dedurre l' impotenza assoluta nello spirito umano di conoscere il passato; ed il dommatista non dee credersi infallibile.

Il rimedio, contro gli errori di memoria, è l' imprimer bene nella memoria ciò che si vuole apprendere, ed il diffidare della memoria stessa. La scrittura è un rimedio per l' imperfezione della memoria. Se fate uso di un' illazione antecedente, non vi è necessario di rivedere la dimostrazione, ma vi basta di rivedere l' illazione, di cui vi servite per un nuovo raziocinio. Se le cose di cui vi ricordate, le avete apprese da molto tempo, se è scorso molto tempo, senza che ve le abbiate rese presenti, bisogna rivederle, pria di giudi-

care. I cartesiani non hanno bisogno di queste regole, eglino appoggiati su la veracità di Dio, credono infallibile la testimonianza della memoria. Ma i frequenti errori di questa, senza punto pregiudicare la santità di Dio, confondono l'orgoglio de' dommatisti.

§. 62. Il raziocinio può esser falso o formalmente, o materialmente. Vi ho spiegato questa verità nel capitolo secondo della logica pura. Il raziocinio è falso formalmente, quando pecca contro le regole, che abbiamo spiegate nel capitolo V. della logica pura. Il raziocinio è falso materialmente, quando una o tutte le premesse son false. Tutte le cagioni, che producono i nostri errori ne' giudizi, influiscono perciò nella falsità materiale del raziocinio. Ma vi sono alcuni errori, i quali riguardano direttamente la natura del raziocinio, che deduce verità di esistenza.

Le cose esistenti debbono esser date allo spirito: egli dee solamente vederle, non già crearle. Le cose esistenti debbono perciò, o essere sentite, o avere una connessione necessaria colle cose sentite. Da ciò segue che non si può stabilire l'esistenza di alcuna cosa, indipendentemente dall'esperienza, o come suol dirsi *a priori*. Questa esistenza o è oggetto di sentimento, cioè cosa sentita, e la sua conoscenza è una cosa sperimentale, o ha una connessione necessaria con un'esistenza sentita, e non può conoscersi indipendentemente dalla conoscenza di questa esistenza sentita; e perciò non può conoscersi indipendentemente dalla esperienza.

Dall'esistenza di un'idea nel nostro spirito non si può concludere l'esistenza di un oggetto corrispondente a questa idea. Nè si dica, che le idee sono le rappresentazioni, o le immagini degli oggetti; e perciò suppongono la realtà di questi, tralasciando la falsità di questa definizione delle idee. Chi mai dal vedere un ritratto, può dedurre l'esistenza di una cosa simile al ritratto? Avendo due ritratti, o due immagini, possiamo conoscere la relazione che passa fra queste immagini; ma non già quella che passa fra l'immagine, e l'oggetto. Come può mai concludersi da un pensiere alla realtà della

cosa pensata? Si può forse asserire, che le finzioni de' poeti sieno reali? Non si può dunque stabilire *a priori*, cioè in forza delle nostre idee solamente, alcuna esistenza.

Il vizio di passare dall'idea all'oggetto chiamasi *transitus ab intellectu ad rem*, *passaggio dal pensiere all'esistenza*, *o passaggio dalla cosa pensata alla cosa esistente*. Questo fallo non si trova di rado ne' filosofi, ed è l'infausta sorgente di tante dispute, e di tanti sistemi arbitrarî. Io ve ne recherò due esempî.

Cartesio cominciò la sua filosofia dal dubitare di tutto; ma egli si accorse, che non poteva dubitare dell'esistenza del proprio pensiere, e del proprio *me*; egli rimase dunque solo col suo pensiere. Una tal situazione era penosa, e questo spirito sublime intese il bisogno di ricostruire ciò che aveva distrutto. Ma egli volle ricostruire in un istante, e non ne trovò il mezzo, se non che nella forza del proprio pensiere. Io ho, egli disse, in me l'idea di un essere infinitamente perfetto: in quest'idea è compresa quella della sua esistenza; un essere infinitamente perfetto dunque esiste. Ed ecco stabilita l'esistenza di Dio *a priori*. Nella idea di Dio si contiene la sua veracità; egli non può dunque ingannarmi; ma m'ingannerebbe se i corpi non esistessero; i corpi dunque esistono. Io ho un'idea chiara della estensione, ma non ho un'idea chiara delle qualità sensibili; l'estensione è dunque reale ne' corpi. Io non posso concepire il corpo senza estensione: essa è la prima cosa, che concepisco nel corpo; l'estensione costituisce perciò l'essenza del corpo. L'idea, che ho del pensiere, è distinta da quella, che ho dell'estensione: io posso concepire una cosa che pensa, senza concepirla estesa. L'anima è dunque distinta dal corpo. Ecco come questo grande uomo crea col suo solo pensiere tutte le realtà, che aveva annientate. Tutti questi raziocinî suppongono, che basta avere un'idea, un concetto nello spirito, per essere autorizzati a supporre l'esistenza degli oggetti pensati; e che basta poter pensare una cosa senza di un'altra, per essere ugualmente autorizzati a supporre, che l'una cosa non

sia l'altra, e che esista indipendentemente dall'altra. L'intelligenza umana è quì costituita per la regola delle realtà.

Quando si pronunziano proposizioni, che non sono appoggiate su di alcun motivo legittimo, un tal difetto chiamasi *dommatismo.* Vi sono due specie di dommatismo, una si è di stabilire alcune verità su motivi, che non hanno alcun valore per istabilirle; l'altra si è di produrre fuori delle proposizioni senza alcuna prova, e che non sono appoggiate su di alcun motivo. Cartesio passò in un istante dallo scetticismo nella prima specie di dommatismo. Noi confessiamo come verità dimostrate ed incontrastabili l'esistenza di Dio, la spiritualità dell'anima, e l'esistenza dei corpi. Ma crediamo, che le prove, su di cui Cartesio appoggiò queste gran verità sieno di niun valore; e perciò, in questi elementi di filosofia, le abbiamo stabilite su di fondamenti solidi.

Ma esaminiamo gli argomenti cartesiani. Si dee affermare di una cosa tutto ciò, che è compreso nell'idea chiara di essa; ora nell'idea chiara dell'essere infinito si comprende l'esistenza di questo essere; l'essere infinito dunque esiste. La maggiore di questo argomento è falsa: in essa si stabilisce, che ogni idea dello spirito umano ha un oggetto reale a cui corrisponda. Acciocchè la maggiore fosse esatta, dovrebbe enunciarsi a questo modo: si dee affermare di una cosa tutto ciò, che è compreso nell'idea chiara di essa, *purchè la realtà di questa idea sia stabilita.* Con siffatta limitazione non si dà luogo ad alcun dommatismo; e si evita il passaggio vizioso dal pensiere all'esistenza.

Questo vizioso metodo non fu particolare a Cartesio, ed alla sua scuola: altri filosofi; fra i quali *Leibnitz*, e *Wolfio*, ne hanno più o meno partecipato. I due filosofi citati credono che l'argomento cartesiano *a priori*, per provare l'esistenza di Dio, sia valevole, purchè sia provata la possibilità dell'esser infinitamente perfetto. La possibilità consiste nell'assenza della contradizione: la contradizione essendo l'unione insieme dell'essere, e del non essere, non può aver luogo nell'essere infinitamente perfetto; in cui tutto è real-

tà o essere, e non vi è privazione e non essere. L'essere infinitamente perfetto è dunque possibile. Ora l'esistenza attuale è una perfezione; questo essere dunque esiste.

Il proposto argomento contiene lo stesso vizio. La possibilità di cui si parla altro non prova, se non che l'esistenza nel nostro spirito dell'idea dell'infinito, non potendovi essere idea di un contradittorio. Ora dall'esistenza di una idea nel nostro spirito, non si può mica concludere la realtà dell'oggetto di questa idea. Tutte le combinazioni delle nostre idee non potranno somministrarci, se non che risultamenti ideali.

Su lo stesso falso principio ragionando altri filosofi, hanno dedotto illazioni contrarie alle dottrine delle scuole cartesiana, e leibniziana. Tutte e due queste scuole negano l'esistenza del vacuo: la prima, perchè ripone l'essenza del corpo nell'estensione; la seconda, perchè non ammette altra realtà, se non che quella degli esseri semplici. Intanto ecco come ragionano Clarcke, Newton, e Locke. Noi abbiamo un'idea dell'estensione o dello spazio, e questa idea è distinta da quella del corpo. Vi ha dunque un'estensione diversa da quella del corpo. Inoltre supponendo annientati tutti i corpi, non possiamo concepire annientato lo spazio: la necessità dell'idea dello spazio suppone l'esistenza necessaria di questo spazio; e l'impossibilità di concepirlo limitato suppone, che questo spazio sia infinito. Esiste dunque necessariamente uno spazio infinito. Lo spazio deve essere o sostanza o attributo di qualche sostanza. Non è sostanza, perchè non esiste, se non che una sola sostanza infinita; esso è dunque un attributo della sostanza infinita, cioè di Dio.

Altri filosofi non ammettono questa illazione. Se lo spazio infinito, eglino dicono, è un attributo di Dio; Dio è esteso, se Dio è esteso; l'estensione ed il pensiere possono esistere in una stessa sostanza: ciò mena al materialismo, ed allo spinozismo. Così un falso metodo di ragionare, un errore di logica, dando corpo all'ombra conduce ad interminabili dispute.

Noi abbiamo evitato questi scogli: abbiamo detto: se esiste il condizionale, esiste l'assoluto; ma esiste il condizionale, per la testimonianza della coscienza, esiste dunque l'assoluto. Sviluppando l'idea dell'assoluto, di cui abbiamo stabilito la realtà, ci siamo innalzati a riconoscere l'esistenza di Dio. Il nostro raziocinio è stato un raziocinio misto; non già un raziocinio puro, *a priori*, esso appoggia sulla base dell'esperienza.

Noi non abbiamo detto; io posso concepire una cosa, che pensa, senza concepirla estesa; l'anima è dunque distinta dal corpo; ma abbiamo detto: l'*Io* della coscienza è uno e semplice in tutte le sue funzioni: il còrpo dei sensi è moltiplice. L'*Io*, cioè l'anima è dunque distinta dal corpo e spirituale.

Similmente abbiamo sulla testimonianza della coscienza, stabilito la realtà di *un fuor di noi*. L'esistenze sono dunque, nella nostra filosofia, appoggiate su la base immobile del fatto.

Concludiamo. *Non si può indipendentemente dall'esistenza passare dal pensiere all'esistenza. Il raziocinio puro a priori è insufficiente a stabilire alcuna esistenza.*

§. 63. Parlando, nel capitolo secondo di questa logica, del raziocinio misto, abbiamo detto, che esso è utile 1.° per classificare i fatti della natura, 2.° per farci conoscere alcuni rapporti fra questi fatti, che noi conosciamo fra le idee conformi a' fatti; 3.° a svelarci dei fatti, che l'esperienza non ci manifesta. Parlando poi di questa ultima utilità del raziocinio misto, abbiamo detto, che questo, per menarci da un fatto, che si sperimenta ad un altro, che non si sperimenta, ha due mezzi; uno è il dedurre dall'esistenza di un soggetto, che cade sotto l'esperienza, l'esistenza di una qualità, che sotto l'esperienza non cade; l'altro è il dedurre da un effetto, che si sperimenta, una causa che non si sperimenta, o da una causa che si sperimenta un effetto, che non si sperimenta.

Ora per tutti questi modi di dedurre de' fatti possono in-

trodursi degli orrori: e giova, per evitarli, conoscere il modo della loro generazione.

Noi abbiamo veduto un soggetto costantemente dotato di una tal qualità; vedendolo di nuovo lo giudichiamo ancora fornito della qualità stessa. Noi deduciamo così, come abbiamo detto nel capitolo secondo, la similitudine della qualità dalla similitudine de' soggetti. Ma questi soggetti si offrono a noi con modificazioni, e circostanze, e non possiamo giammai vederli senza modificazioni e circostanze. Ora non tutte queste modificazioni e circostanze, sono necessarie, acciò esista la qualità in quistione: alcune sono accidentali, e la qualità può esistere senza di esse, ed è dalle stesse indipendente; altre sono essenziali, e senza di esse la qualità non può esistere. Per determinare quali sieno le modificazioni, e le circostanze accidentali all'esistenza della qualità, e quali essenziali alla stessa, noi non abbiamo, per quanto mi sembra, altro mezzo se non che quello della esperienza. Ora può per un'esperienza limitata, ed insufficiente, avvenire, che noi riguardassimo come essenziali, e come accidentali alcune modificazioni e circostanze essenziali, e così cadremo in errore. Fa d' uopo rischiarare ciò per mezzo degli esempî.

Bevendo dell'acqua pura nella vasca di una fontana, si estingue la mia sete. Supponendo, che abbia per la prima volta fatto questa esperienza, posso io conoscere quali modificazioni, e circostanze sieno necessarie, acciò l'acqua abbia la qualità di estinguer la sete? Qui l' acqua si beve da me in una vasca: essa viene nella vasca da una fontana; per beverla, io son obbligato a rivolgere la bocca in giù, su la superficie orizzontale dell' acqua nella vasca: tutte queste circostanze del fatto, io domando, son esse necessarie all' estinzione della sete? Io ripeto l' esperienza con circostanze diverse: prendo dell'acqua in una coppa, e la bevo, versandola nella mia bocca: ecco due circostanze cambiate; la circostanza cioè del luogo dell' acqua; poiche questa non è più nella vasca della fontana, ma nella coppa, e la circo-

stanza della posizione del mio corpo quando la bevo. Io dunque istruito dalla esperienza, riguarderò come accidentali, per la qualità di estinguer la sete, le circostanze del luogo, dell'acqua, e della posizione del mio corpo nel beverla. Ma se avessi pronunciato il mio giudizio, pria della seconda esperienza, riguardando come essenziali all'estinzione della sete le due circostanze, di cui ho parlato, sarei caduto in errore. Seguiamo a meditare su l'esempio proposto. Domando di nuovo: La circostanza di aver l'acqua che bevo, l'origine da una fontana, è essa accidentale, o pure essenziale alla qualità di estinguer la sete? Se mi limitassi alle due esperienze, potrei, riguardando questa circostanza come essenziale, pronunciare un giudizio falso. Ma se ripeterò l'esperienza, prendendo dell'acqua in un fiume, in un pozzo, in un lago, troverò che bevendola mi estingue ancora la sete, e riguarderò la circostanza dell'origine dall'acqua come accidentale alla qualità di estinguer la sete. Questo giudizio è nondimeno erroneo generalmente preso, ed un'esperienza più estesa lo corrigerà. Per accidente prendo in una coppa dell'acqua dal mare: essa mi presenta alla vista quasi le stesse apparenze di quelle, che mi presenta l'acqua presa da una fontana, da un fiume, da un pozzo, da un lago; io giudico perciò, riguardando come accidentale sotto tutti i riguardi, la circostanza dell'origine dell'acqua, che questa acqua del mare estinguerà eziandio la mia sete; ma bevendola troverò, che mi son ingannato. Io cado in questo errore per un'esperienza troppo limitata, ed insufficiente a farmi pronunciare un giudizio esatto. Continuando le mie esperienze troverò, che l'acqua piovana pura ha costantemente la qualità di estinguer la sete; sia che sia presa da un pozzo, o da un lago, o da un ruscelletto; io dunque giudicherò, che le acque originate dalla pioggia sieno potabili: se scioglierò della neve in acqua, troverò questa potabile ancora: se gusterò le gocce della brina, queste mi presenteranno la stessa sensazione. Io dunque riguarderò come potabili tutte le acque, che derivano dalle pioggie, dalle nevi sciolte, e dalle brine;

e giudicherò, che le fontane, i fiumi, i ruscelli, i laghi, hanno una comune origine nelle pioggie, nelle nevi, nelle brine. M'ingannerei pur tuttavia, se credessi potabili tutte le acque terrestri, e che non vengono per diramazione dal mare; mentre troverei delle acque ancora salse e non dolci. Ingrandendo il campo dell'esperienza si perverrà dunque ad escludere ne' giudizî di fatto tutte le modificazioni, e circostanze accidentali, ed a farvi entrare quelle, che sono essenziali, cioè necessarie per l'esistenza della qualità, che si afferma di un dato soggetto.

Così, nell'esempio rapportato, una esperienza estesa ci obbliga a riguardare come indifferente alla qualità di estinguer la sete, la circostanza, che l'acqua sia bevuta in una vasca di una fontana, o in una coppa di ferro, o di creta, ec. che sia presa in un fiume, o in un pozzo, o in una fontana, o in un lago; ma ci obbliga a riguardare come essenziale, che l'acqua sia scevra de' principî salini, e di altri, che le tolgono la qualità, di cui parliamo.

§. 64. Gli uomini cadono dunque in errore riguardando come essenziali alcune associazioni accidentali. Queste specie di false deduzioni chiamansi dai logici, il sofisma *cum hoc; ergo propter hoc* : *con questo, dunque da questo, o per questo.* È accaduto il tremuoto, quando il sole era ecclissato; l'ecclissi del sole è stata dunque la causa del tremuoto. Non vogliate credere esser pochi questi falsi raziocinî; e farsi di rado. Essi hanno inondato di errori ridicoli e nocevoli tutti i popoli; e non cessano tuttavia di essere l'infausta sorgente di errori funesti. Stimo assai utile il trattenervi un poco, su questo importante soggetto.

Due, tre, quattro uomini sono stati viziosi, o infelici: eglino si chiamavano tutti collo stesso nome, da ciò si conclude, che la circostanza del nome influisce ne' vizî, e nelle virtù degli uomini, non meno che su la loro felicità, o infelicità. Questa influenza de' nomi su la vita viziosa, o virtuosa, infelice o felice degli uomini, era creduta quasi universalmente fra i pagani, e si crede ancor tuttavia fra di noi.

In Roma quando si allistivano i soldati si aveva la cura, che il primo avesse un nome di buon augurio, come quello di Valerio, di Salvio ec. Fra di noi quanti non dicono: il tal nome è fatale alla mia famiglia! Così si dice; che il nome di *Enrico* è fatale a' Re di Francia, e che bisogna guardarsi di darlo loro per non esporli al destino de' tre ultimi Errici che son morti di una morte tragica. Intanto qual pensiere più ridicolo ed assurdo di questo, con cui si giudica che per la ragione, che colui il quale battezza un bambino muove la lingua in un certo modo, da fare udire un certo suono piuttosto che un altro, questo bambino all' età di quindici o sedici anni, debba fare le tali azioni, viziose, o debba esser colpito dalle tali sventure? Un naufragio che ruina un mercante, una infame cospirazione, che toglie la vita ad un saggio monarca, derivano forse dall' avere un prete molto tempo innanzi pronunciato un tal nome piuttosto che un altro? Secondo la testimonianza della coscienza, le azioni virtuose o viziose dipendono dalla libera volontà degli uomini; e secondo la testimonianza de' sensi, i mali fisici dipendono da cagioni meccaniche, fra le quali non può annoverarsi il piccolo moto, che produce la pronuncia di un vocabolo.

L' esperienza meditata della natura smentisce siffatte superstizioni. Chi mai naturalmente può guarire de' mali colla forza materiale delle parole; e chi può mai collo stesso mezzo far del male a' suoi nemici? I vizi ed i mali non sono particolari agli individui, che portano un tal nome: essi si trovano in altri individui. La virtù, ed i beni si trovano ancora in molti individui, i cui nomi si riguardano come segni funesti di vizi, e di disgrazia.

Io approvo nulladimeno, che possono esservi de' nomi, i quali in certe circostanze contribuiscano a' più grandi avvenimenti, sia perchè essi eccitano nell' anima di coloro che li portano, certe grandi passioni; sia perchè la superstizione li fa prendere per degli auguri; e che il timore, o la speranza che si sparge in un' armata, alla veduta di questi pre-

tesi presagi, è ben sovvente la ragione della vittoria. È utile di scegliere dei nomi illustri, per eccitare coloro, che portano ad imitare la virtù di quelli personaggi, dei quali risvegliamo l'idea. Ma i nomi in questo caso non operano colla forza materiale, sono segni arbitrari delle idee, che eccitano. I grandi uomini, di cui risvegliano la memoria, potevano avere un altro nome, e la loro grandezza fu interamente indipendente dal loro nome. Fu la loro grandezza, che rese per la prima volta illustre un tal nome, non fu mica il nome, che comunicò loro la grandezza.

Alla stessa sorgente di errori dee ridursi l'opinione su i giorni felici ed infelici. Un generale, per esempio, ha in un certo giorno guadagnato una battaglia, un tal giorno diviene, per lui e per la sua nazione, un giorno felice. Un altro generale ha perduto in un altro giorno una battaglia, questo giorno diverrà per lui, e per la sua nazione, un giorno infelice. Tutti questi raziocinî son poggiati sul falso principio: *con questo, dunque per questo o da questo.* Ma malgrado la loro assurdità, essi non lasciano di essere ordinari fra gli uomini. I pagani credevano, che vi erano de' mesi e de' giorni, i quali avevano qualche cosa di fatale: il 24. di Febraro negli anni bisestili era reputato sì infelice, che Valentiniano essendo stato eletto imperatore, non osò di mostrarsi in pubblico, per paura d'incorrere la fatalità di questa giornata, sia che egli, riguardo a questo punto, fosse ancora nella superstizione pagana, sia che per politica non volesse esporsi, ad essere creduto sfortunato. *Bodino*, autore del sedicesimo secolo, dotato di molta letteratura, fu anche imbevuto di questo ridicolo errore. Ma non si trova forse che uno stesso giorno sia stato felice ed infelice ad uno stesso popolo? Ventidio, alla testa di una armata romana, sconfisse quella de' Parti lo stesso giorno, in cui Crasso generale dei Romani era stato ucciso, e la sua armata tagliata a pezzi da' Parti.

Si potrebbe scrivere un grosso volume su gli errori, che derivano dal falso principio: *con questo, dunque per questo, o da questo.* Fra questi errori ve ne sono de' molti nocevoli.

Molti uomini associano alla credenza dei dommi della religione una vita scandalosa ed un cuore crudele: gl' increduli da ciò deducono, che la religione è contraria alla virtù, eglino si occupano molto a descriverci i viziosi costumi degli ecclesiastici, per indi inferire, che la religione è contraria alla felicità degli stati. Ciò è appunto il sofisma: *con questo, dunque per questo, o da questo*. La mala vita può associarsi ad una vera credenza religiosa, sterile in buone opere; ma non deriva mica da questa credenza. Un ateo, un materialista potrà fare delle azioni virtuose, in se stesse considerate, e serbare una condotta regolare; gl' increduli da ciò deducono che l' ateismo ed il materialismo menano alla virtù. È questo un sofisma. La vita regolare, che per avventura può trovarsi in un ateo, non deriva dall' ateismo, ma da altra causa; come per esempio da un certo fondo di umanità favorito da una buona educazione, dall' amore della gloria, e da altri motivi.

I logici riducono i due sofismi, di cui ho nel momento parlato, alla *fallacia di accidente*. Ma eglino non han posto una sufficiente diligenza nel classificare i nostri errori, risalendo alle sorgenti di questi. La fallacia di accidente consiste nel riguardare come essenziale, ed influente una modificazione, una circostanza, che di sua natura è accidentale, e non influente nell' esistenza della qualità di cui si tratta. Così la credenza nella vera religione, è accidentale, e non influente nella mala vita degli uomini; come è ancora accidentale e non influente nella vita regolare di alcuni atei l' errore dell' ateismo. Tanto la fallacia di accidente, che quella *con questo, dunque per questo, o da questo* si riducono alla viziosa associazione, di cui ho nel momento parlato, e di cui ho mostrato l' origine nel §. antecedente.

Nel §. citato ho eziandio fatto vedere che si può cadere in errore; riguardando come accidentale, e non influente nell' esistenza di una data qualità, una cosa che realmente influisce, e da cui la qualità dipende. Quando nell' affermare una qualità di un soggetto, si prescinde dalla condizione da cui la qualità dipende, e si attribuisce questa assolutamente

al soggetto ; un tale errore si chiama da' logici *passare a dicto secundum quid ad dictum simpliciter : passare a ciò che è vero condizionatamente a ciò che lo è assolutamente.*

Un uomo religioso, il quale opera in forza della sua credenza, può avere alcune opinioni religiose false, associarle ai dommi veri della religione, e fare, in forza delle stesse, alcune azioni viziose. Se un nemico della vera religione volesse da siffatti esempi dedurre, che l'influenza della vera religione è perniciosa alla società, commetterebbe l'errore di cui abbiamo nel momento parlato.

L'influenza perniciosa alla società si può attribuire a colui, che credendo la vera religione opera per essa, accidentalmente o condizionatamente ; non già assolutamente. Un tale uomo opera male, non perchè opera in forza dei veri dommi della religione, ma in forza de' falsi. Alcuni uomini associano alla vera filosofia, alcuni errori perniciosi, ed agiscono in forza di questi ; si può egli forse da ciò concludere, che bisogna proscrivere la studio della filosofia, e delle scienze come pernicioso alla società ? Gran Dio ! preservate i governi da questi sofismi.

§. 65. L'altro modo di dedurre le cose esistenti, cioè di conoscere, per mezzo del raziocinio, l'esistenza di alcune cose, consiste nel dedurre da un effetto, che si sperimenta, una causa, che non si sperimenta, o da una causa che si sperimenta, un effetto, che non si sperimenta. L'esistenze dedotte son poi di due specie ; alcune possono divenire oggetto di esperienza ; altre non possono divenirlo. Abbiamo nel capitolo secondo, e nel capitolo terzo spiegato abbastanza queste dottrine. Ora dobbiamo esaminare, come per queste varie maniere di dedurre, si generano gli errori.

La congiunzione fra la causa e l'effetto, qualunque dottrina si voglia adottare su le cause efficienti, dee essere costante ; or avviene per una esperienza limitata, ed insufficiente, che da una congiunzione incostante si deduca, che una sia causa di un'altra. A ciò appartiene il sofisma detto da' logici : *post hoc ergo propter hoc : dopo di questo, dunque per*

questo, *o da questo*. Alcune volte, dopo l'apparizione di una cometa, sono avvenuti alcuni avvenimenti funesti, come la peste, la fame, e la guerra o la morte di un principe, da ciò si è concluso, che le comete sieno le cause di queste grandi calamità. Si sono vedute molte comete senza queste calamità: che se talvolta accadono guerre, carestie, pesti, e morti di principi, dopo qualche cometa, tali cose non accadono in tutti i luoghi, ed in oltre accadono eziandio senza cometa veruna. E dall'altro canto questi effetti sono sì generali e comuni che è difficile, che non succedano in ogni anno in qualche parte del mondo; di modo che coloro che vanno predicendo, che la tal cometa minacci a qualche grande la morte, non arrischian troppo.

Gli antichi Romani non cominciavano alcun affare senza consultare gli dei, per mezzo degli auspizî, per sapere, se l'intrapresa fosse felice, o infelice: eccone un esempio: quando i polli sacri mangiavano ingordi, buono era il presagio, se ricusavano il mangiare, il segno era sinistro. Per lo che quando gli auguri volevano, che l'auspizio fosse favorevole, facevan prima i polli digiunare, i quali non mancavano dopo, di gettarsi con avidità sopra il grano, che loro mettevasi innanzi: se poi volevano l'augurio funesto, usavano prima l'attenzione, di fare, che i polli fossero ben pasciuti e così era naturale, che ricusassero il cibo, che loro poi si presentava. A' tempi della prima guerra punica, il console Claudio, prima di dare una battaglia navale, avendo fatto prendere gli auspizî, vennegli raccontato, che i polli non volevano mangiare: il console ordinò, che poichè non volevano mangiare fossero gittati nel mare per farli bevere: avvenne che i romani perderono la battaglia, e si concluse che ciò avvenne perchè i polli non mangiarono. Gli storici, osservano, che i Cartaginesi avevano migliori vascelli, e rematori più abili di quelli de' romani: eglino aggiungono, che i cartaginesi avevano scelto un luogo più vantaggioso. Da un'altra parte il rimorso, che il disprezzo della religione ispirava ai soldati, abbattè il loro coraggio, credendo eglino di com-

battere contro gli dei irritati. Ecco le vere cause della perdita della battaglia di Claudio contro i cartaginesi.

Ma se due fatti sono certamente l' uno al seguito dell' altro ; si può egli legittimamente concludere, che il fatto antecedente sia la causa, ed il fatto seguente l' effetto ?

Un tal segno, che i seguaci della dottrina di *Hume* su la causalità, pongono solamente, per la conoscenza delle cause e degli effetti, è fallace. Se osserviamo due stelle contigue, la nascita dell' una su l' orizzonte è costantemente seguita dalla nascita dell' altra ; intanto niuno inferisce, che il moto della prima sia la causa del moto della seconda, o che il moto della seconda sia l' effetto del moto della prima : se in un vase di acqua io rimuovo un turacciolo posto in uno de' lati, l' acqua scorre pel foro del vase. Questi fatti esistono costantemente l' uno al seguito dell' altro, intanto niuno pensa, che il rimuovere il turacciolo sia la causa dello sgorgo dell' acqua : se recido il cordone, che tiene sospesa una lumiera alla soffitta di una galleria, la lumiera cade ; qual filosofo ha detto, o potrà dire giammai, che la recisione del cordone sia la causa di questa caduta ? La luce e le tenebre sono due fatti costantemente l' uno al seguito dell' altro ; ma niun uomo di buon senso giammai ha chiamato uno di essi causa dell' altro. Dite lo stesso del caldo, e del freddo, che si succedono nella natura, dell' innalzamento e dell' abbassamento del mercurio nel barometro, e di una moltitudine di altri fatti della natura, che sono costantemente l' uno al seguito dell' altro.

Qual mezzo abbiamo noi dunque, per non ingannarci nell' investigazione delle cause, e degli effetti ? Ecco un importante problema da risolvere. La costante unione di due fatti è necessaria, acciò potessimo giudicare, che l' uno sia causa e l' altro effetto : ma la cognizione filosofica delle cause richiede dippiù : ella esige di vedersi una relazione fra la causa e l' effetto in modo da potersi spiegare l' effetto per la causa ; senza di ciò la filosofia naturale sarebbe impossibile, e non differirebbe da una storia, in cui i fatti si narrano senza alcuna connessione. Egli è vero, che noi non possiamo ri-

salire sino a' primi principî delle cose, ma partendo da alcuni fatti primitivi, possiamo con questa legare una gran moltitudine di altri fatti; e così acquistare una certa conoscenza filosofica della natura. La comunicazione del moto, a cagione di esempio, per mezzo dell' impulso, è un fatto primitivo, e costante nella natura materiale; per la legittimità de' nostri giudizî dunque su le cause naturali, può stabilirsi il seguente principio: *quando colla presenza di un corpo, si vede costantemente unito un cambiamento in un altro corpo, ed un tal cambiamento è spiegabile, per mezzo dell' impulso del primo sul secondo, si dee riguardar quel corpo agente come causa del cambiamento, che si osserva nell' altro corpo; e questo cambiamento come effetto.*

Con un tal principio la fisica diviene una scienza, e si allontanano dalla natura quelle cause chimeriche, che la superstizione, e l' ignoranza de' popoli hanno immaginato. Eccone un esempio: il fuoco, posto in vicinanza della neve, la liquefà: questi due fatti, cioè quello della vicinanza del fuoco alla neve, e la liquefazione di questa, si osservano costantemente insieme. Inoltre la liquefazione può spiegarsi per mezzo dell' impulso del *calorico* su i corpi, che si liquefanno: questo agente poderoso della natura, internandosi negl' interstizî delle particelle della neve, diminuisce la loro coerenza, e costituisce perciò la neve in uno stato di liquido. Se in tale stato viene maggiormente incalzata dal *calorico*; questo volatizza le particelle della neve divenuta acqua, e le innalza nel seno dell' atmosfera in istato di vapore. Ecco il mezzo di acquistare la conoscenza delle vere cause.

L' errore popolare dell' influenza delle comete su i mali del genere umano si conosce, non solamente per la incostante unione di questi mali coll' apparizione delle comete, ma eziandio dal non potersi rendere ragione di essi per l' impulso delle comete su la terra. La guerra non dipende dall' impulso meccanico dei corpi; ma dalla libera volontà degli uomini; l' attribuir dunque le guerre alle comete è un errore. Inoltre lo spazio per cui s' innalzano i vapori, e l' esalazioni della terra

non è più di circa a tre o quattro leghe; come dunque può credersi, che l'atmosfera delle comete si estenda a mille milioni di leghe? Le comete inviano solamente su la terra, per riflessione, i raggi della luce, che ricevono dal Sole; e l'azione della luce è sì debole relativamente a noi, che una lampade accesa, in mezzo di una campagna, rischiara e riscalda l'aria d'intorno più di quello, che può farlo la luce della cometa. Le comete non possono dunque produrre, per mezzo dell'impulso, gli avvenimenti, che l'opinione popolare loro attribuisce. Ma per alcuni effetti fisici mi sembra non potersi escludersi l'attrazione delle comete.

§. 66. Ma che cosa dobbiamo pensare, dirà taluno, dell'attrazione? In questa i corpi non operano gli uni su gli altri per impulso. Intendendo per *attrazione* il moto naturale di un corpo verso di un'altro; l'attrazione è un fatto primitivo di cui ignoriamo la causa. Prendete in mano una pietra, o un pezzo di metallo, e sforzatevi di romperlo, cioè di separare le sue parti l'una dall'altra, il vostro sforzo riuscirà vano; o se pure avrà il suo effetto, vi costerà grandissima fatica. Ciò fa vedere, che le particelle, ond'è composta la pietra, il metallo, tengonsi unite l'una all'altra: ad un tal fenomeno si dà il nome di attrazione. Ma qual'è la causa di quest'attrazione? io l'ignoro. Osservate, che qui l'attrazione si manifesta nel contatto. Prendete un pane di zucchero, una spugna, un pezzo di midollo di pane, o altra cosa somigliante; e fate che una delle loro estremità venga tuffata nell'acqua, vedrete, che l'acqua innalzandosi sensibilmente, andrà ad umettare le parti che sono molto al di sopra del suo naturale livello. I fatti dimostrano dunque, che vi ha un'attrazione anche al di là del contatto, ed in una certa distanza vicina al contatto.

Siccome le piccole particelle della materia si attraggono nel contatto; così osservasi coll'esperienza, che i gran massi di materia, di cui si compone l'universo si attraggono scambievolmente a distanze assai considerabili. Questa è quella, che dicesi *attrazione di gravità*, o *gravitazione*, la quale si os-

serva in tutti i pianeti primarî verso il Sole, e ne' pianeti secondarî verso i primarî. Parlando della nostra terra vediamo, che i corpi non sostenuti cadono, e si muovono verso il centro della terra; e che i varî popoli ugualmente che le loro abitazioni, e tutti quelli altri corpi, che hanno per appoggio la sua superficie, mantengonsi fermi ne' loro siti, sì al di sotto, che al di sopra, ed all'intorno della medesima, senza esserne violentemente sbalzati via, in forza del suo moto di rotazione. Ora qual'è mai la causa di un tal moto naturale de' corpi terrestri? cioè qual'è la causa della gravità? Noi l'ignoriamo.

Se la caduta, de' corpi pesanti, dice *d'Alembert*, non è un effetto dell'impulso, essa non può essere se non che la seguela di una volontà immediata, e particolare del Creatore, e senza questa volontà espressa, un corpo collocato nell'aria vi resterebbe in riposo. La moltitudine degli uomini, continua *d'Alembert*, assuefatta a veder cadere un corpo, tosto che non è sostenuto, crede che questa sola ragione basti, per obbligare un corpo a discendere. Ma egli è facile di distruggere questo pregiudizio, per mezzo di una ragione molto semplice. Supponghiamo un corpo collocato su di una tavola orizzontale: perchè non si muove esso orizzontalmente lungo la tavola, nulla essendovi, che l'impedisca? Perchè non si muove di basso in alto, nulla impedendolo a muoversi in questa direzione? Perchè finalmente si muove esso dall'alto in basso, in preferenza di qualunque altra direzione? Non è dunque senza ragione la sorpresa de' filosofi nel veder cadere una pietra, e questo fenomeno sì comune è in effetto uno de' più sorprendenti, che la natura ci presenta.

L'immortale *Newton* non si è mai spiegato chiaramente su la natura dell'attrazione. Egli non nega, che essa possa essere l'effetto della impulsione. Ma, dice *d'Alembert*, ciò che sembra svelare pienamente il modo di pensare di *Newton* si è, che egli ha consentito d'imprimersi, alla fine della seconda edizione de' suoi principî, la famosa prefazione in cui *Cotes* suo discepolo dice espressamente, che l'attrazione è una

proprietà così essenziale alla meteria, come l' impenetrabilità e l' estensione; asserzione che ci sembra troppo precipitata. Perchè l'attrazione potrebbe essere nna proprietà *primordiale*, nn principio generale di moto nella natura, senza essere perciò una proprietà *essenziale* della materia. Tosto che concepiamo un corpo, lo concepiamo esteso, impenetrabile, divisibile e mobile, ma non concepiamo necessariamente, che esso agisca su di un altro corpo. L' attrazione se è tale, quale la concepiscono gli attrazionari decisi, non può aver per causa, se non che la volontà dell' essere supremo, il quale ha voluto, che i corpi agissero gli uni su gli altri tanto nella distanza, che nel contatto.

Queste riflessioni di *d' Alembert* mi sembrano giuste. Checchè ne sia di ciò, l' attrazione come un fatto primitivo della natura, di cui ignoriamo la causa, è incontrastabile; ed in questo senso può entrare, come nn principio fisico nella spiegazione de' fenomeni.

Ecco dunque le diverse opinioni de' filosofi su l' attrazione: 1.° l' attrazione è una proprietà essenziale della materia, 2.° l' attrazione non può essere una proprietà essenziale della materia, poichè l' azione in distanza è impossibile, come agirebbe un corpo in distanza su di un altro, in cui non manderebbe alcun corpuscolo, nè lo toccherebbe? 3.° L' attrazione non può essere nè una proprietà essenziale della materia, nè un effetto dell' impulso; essa è una legge della natura, la quale ha immediatamente per causa la volontà di Dio, 4.° l' attrazione è un fatto primitivo, di cui ignoriamo la causa; è questa l' opinione, che adotto.

E notate, che non solamente ignoriamo la causa dell' attrazione; ma eziandio ignoriamo la causa di altri moti naturali, che osserviamo costantemente nella natura. Chi mai, per esempio, conosce la causa del moto, dell' elasticità? Vi sono de' corpi, quali cambiando di figura nell' atto dell' urto, la ripigliano tosto; poichè le loro parti ritornano nel luogo primiero. Facciasi cadere dall' alto una palla d' avorio, oppur di acciaio temperato, su di un piano di marmo ed anche

di acciaio, ben levigato e fermo, unto leggermente di oleo. Tosto che la palla ne sarà stata rimbalzata troverassi sul piano una impressione di alcune linee in diametro, che darà chiaro argomento, di essersi la palla schiacciata nell' atto della percossa, non potendo altrimenti la sfera toccare il piano, che in un punto solo. Or qual' è mai la causa, che produce il moto, col quale la palla schiacciata, rimettendo le sue parti nel suo primiero sito, riprende tosto la sua primiera figura? Se vogliamo essere di buona fede dobbiamo confessare d' ignorarla.

§. 67. Non solamente c' inganniamo, adducendo per causa di un effetto, ciò che alcune volte ha preceduto; ma l' ignoranza delle vere cagioni delle cose fa sì, che gli uomini volendo addurre la causa, che ignorano, ne adducano una chimerica. Alcuni filosofi, per esempio, credevano, che i vasi scoppiano nel congelarsi dell' acqua, di cui son ripieni, perchè l' acqua allora si ristringe, e lascia del voto, che la natura abborre. Un' esperienza più estesa ha fatto conoscere, che l' effetto si dee ad una causa contraria; si sa, che l' acqua aggiacciando occupa uno spazio maggiore di quello, che occupava prima della congelazione; i vasi dunque scoppiano per l' espanzione dell' acqua nell' atto della congelazione. Ed osservate, che quì non solamente il fatto dell' espanzione dell' acqua nella congelazione è attestato dall' esperienza; ma eziandio lo scoppiamento de' vasi è spiegabile per mezzo dell' espanzione enunciata, laddove non solamente il restringimento dell' acqua nella congelazione non è attestato dall' esperienza, ed è affatto immaginario; ma non si vede alcuna relazione fra lo stringemento enunciato, e lo scoppiamento de' vasi.

Molte volte quando vediamo un effetto, la cui ragione c' è ignota, c' inganniamo pensando di averla scoverta, quando uniamo al vocabolo denotante questo effetto il vocabolo generale di *forza*, il qual vocabolo non imprime nel nostro spirito altra conoscenza se non che questo effetto ha qualche cagione, la quale ora sappiamo tanto, quanto prima di avere ritrovato questo stesso vocabolo. Così, per cagion d' esempio,

noi non sappiamo la vera causa dell' atrazione ; intanto se taluno , sdegnando di confessare la propria ignoranza, dicesse, che la causa dell' attrazione è la forza attrattrice della materia , che cosa egli fa , se non che pronunciare de' vocaboli, restando tuttavia nella ignoranza della vera causa dell' attraziane ? Il vocabolo di *forza* indica la causa di un effetto ; dire dunque , che la forza attrattrice è la causa dell' attrazione , è lo stesso che dire la causa dell' attrazione è la causa attrattrice ; è lo stesso che dire, la causa dell' attrazione è la causa dell' attrazione. Quando dunque crediamo, di avere l' idea della causa di un dato effetto, associando all' idea generale di causa la stessa idea dell' effetto, siamo nell' illusione. Perchè, si domanda da' curiosi, l' oppio produce il sonno, e calma i dolori ? Perchè , si risponde da' pretesi dotti, ha esso una *virtù suporifera :* con questa risposta si dice : l' oppio ha la qualità di produrre il sonno , e di calmare i dolori, perchè ha la qualità di produrre il sonno e di calmare i dolori , oh ! quante volte i filosofi pronunciando un vocabolo , invece di confessare la propria ignoranza , danno ad intendere, di penetrare i misteri della natura !

Quando due fatti sono costantemente uniti nella natura, e non si può spiegare l' uno per mezzo dell' altro, in un modo chiaro , ed intelligibile, bisogna riguardare questa unione come un fatto primitivo, di cui s' ignora la causa, piuttosto che addurre delle cagioni immaginarie, che l' esperienza non somministra ; o di pronunciare de' vocaboli, che ci presentino un idea illusoria della cagione , che si cerca.

Spesso , cercando la causa di un effetto chimerico, si dee addurre per causa , o ciò che non esiste, o ciò che non può essere causa dell' effetto chimerico , che si suppone. Così se taluno volesse cercare la causa del ristringimento dell' acqua nell' atto della congelazione, dovrebbe ottenere un risultamento erroneo della sua investigazione.

§. 68. Quando da un effetto sperimentale si deduce l' esistenza di una causa , che non può giammai divenire un oggetto di esperienza , le dispute de' filosofi divengono intermi-

nabili; poichè manca il mezzo perentorio del fatto, per deciderle, e ciascuno rimane fermo nella propria opinione.

Vi ho detto, che lo spirito degli altri uomini, ed i loro interni pensieri non sono oggetto di esperienza, nè possono giammai divenirlo: intanto dall' esperienza di corpi simili al nostro, i quali hanno de' moti simili a' nostri, deduciamo esser tali corpi animati da spiriti simili al nostro. Fin quì non si trovano dispute fra i filosofi. Ma questo argomento di analogìa è fondato sul rapporto d' identità, e l' identità può essere fra due cose maggiore o minore; l' identità fra due individui della stessa spezie è maggiore di quella, che si ritrova fra due individui di diversa spezie, ma dello stesso genere. Così l' identità fra me ed un altro uomo è maggiore di quella che passa fra me ed un cane. Ora si domanda: *sino a qual grado d' identità l' analogia è un argomento certo?* Qui cominciano le dispute de' filosofi, ed ha luogo l' errore. Si cade in errore, o restringendo troppo l' argomento di analogìa, riguardando alcune circostanze e determinazioni accidentali di effetto, di cui si cerca la causa, come essenziali per l' esistenza della causa; o pure si cade in errore dando troppo estensione all' analogia. Rendiamo chiare con esempî queste due sorgenti di errori.

Io vedo il corpo di un uomo: questo corpo è simile al mio: vedo il corpo di un cane: esso è simile al mio; ma la similitudine del primo è maggiore di quella del secondo. Gli anatomici dividono il corpo umano in capo, tronco, ed articoli. Il tronco è situato in posizione verticale. Il capo è nella stessa direzione del tronco. Gli articoli, cioè le gambe, e le braccia hanno diverso uso; le gambe servono a trasportare il corpo da un luogo in un altro: le braccia fornite delle mani servono a tutte le arti meccaniche: esse son poste da' lati del tronco. Questa figura del corpo umano è in tutti gli uomini la stessa. Paragonando ora il corpo umano a quello del cane, trovo, in queste tre parti, una differenza notabile. Il tronco del cane ha una posizione orizzontale, quello dell' uomo ha, come abbiamo detto, una posizione verticale. Il capo del cane

è situato in una direzione, che forma angolo col tronco, e che va da su in giù, laddove quello dell' uomo è situato nella stessa direzione del tronco, e va da giù in su. Gli articoli del cane sono di un sol modo, cioè son gambe solamente, le quali servono a trasportare il corpo da un luogo in un altro; e l'uomo ha oltre delle gambe anche le mani. La similitudine, che passa fra il mio corpo, e quello di un altro individuo a cui do il nome di *uomo* è dunque maggiore di quella che passa fra il mio corpo ed il corpo del cane. Vedendo un uomo, che alla presenza di una fonte di limpida acqua, corre a bere, giudico legittimamente, che questo moto ha per causa uno spirito simile al mio, il quale prova la sensazione della sete; vedendo un cane, che alla presenza della stessa fonte corre a bere, ho io un motivo legittimo di giudicare, che esso è animatò da un'anima, che prova la sensazione della sete, e che bevendo si disseta, e cessa in esso la sensazione molesta? I filosofi generalmente credono, che quì l'analogìa ci autorizza ad attribuire un'anima sensitiva al cane; i cartesiani nondimeno pensano altrimenti; eglino credono, che le bestie sieno semplici macchine, incapaci di sensazioni: e che per solo meccanismo eseguano i moti che noi vediamo in esse. Questo sentimento mi sembra falso. In primo luogo esaminiamo i motivi, che m'inducono a credere, che il mio simile sia animato da uno spirito simile al mio: 1.° io vedo un corpo simile al mio; 2.° vedo un moto simile a quello che io fo, quando son affetto dalla sensazione della sete, vale a dire un moto, che non mi sembra comunicato, ma spontaneo; 3.° vedo, che dopo aver bevuto una certa quantità di acqua, egli cessa dal bere, come accade a me stesso; 4.° vedo, che egli beve in circostanze simili a quelle in cui io bevo, come per cagion di esempio dopo di aver mangiato cibi secchi, e salsi in giorni caldi ec. Esaminiamo ora se ho gli stessi motivi per fare lo stesso giudizio sul cane: 1.° il corpo di questo animale è anche simile al mio, sebbene questa similitudine sia minore di quella che passa fra il mio corpo, e quello di un altro uomo: 2.° io vedo nel cane

un moto simile a quello che io fo, vale a dire, che mi sembra non comunicato, ma spontaneo; 3.° vedo che esso, dopo d'aver bevuto una certa quantità di acqua, cessa di bere; 4.° vedo che esso beve in circostanze simili a quelle in cui io bevo. Io ho dunque gli stessi motivi di giudicare che il cane ha la sensazione della sete, di quelli che ho di giudicare, che un altro uomo sia affetto della stessa sensazione, all'infuori nondimeno di una similitudine, che scorgo fra il mio corpo ed il corpo di un altro uomo, maggiore di quella che scorgo fra il mio corpo e quello del cane. Ma questa maggior similitudine sarebbe essa un motivo legittimo di farmi negare l'esistenza della sensazione nel cane? Se l'esistenza della sensazione nel cane fosse una cosa sperimentale, l'esperienza deciderebbe tosto la quistione; e mi farebbe conoscere come nell'esempio dell'acqua recato di sopra §. 63, se questa maggior similitudine si debbe riporre fra le circostanze essenziali all'esistenza della sensazione, o pure fra le circostanze accidentali. Ma in mancanza di questa esperienza, io fo uso di altre esperienze. Queste mi mostrano 1.° che il cane viene a me pronunciando il vocabolo con cui ho destinato di nominarlo; 2.° che esso segue la belva e trova la sua tana facendo uso delle narici; 3.° che rivedendomi dopo qualche tempo fa de' moti di tripudio; 4.° che se io alzo il bastone per bastonarlo, esso grida, e fugge. Ora tutti questi fatti non sono spiegabili per mezzo del semplice meccanismo: essi lo sono solamente per mezzo della sensazione; essi provano dunque l'esistenza delle sensazioni nel cane: il cane viene pronunciando io il suo nome, poichè alla sensazione di questo suono si associano alcuni fantasmi, che lo spingono a muoversi verso di me. L'esalazioni del corpo della belva colpendo le narici del cane, destano nell'anima di questo animale alcune sensazioni di odore, colle quali si associa il fantasma della belva esistente in un certo luogo. Il cane rivedendomi tripudia, perchè sperimenta il sentimento, che nella Psicologia abbiamo chiamato *riconoscimento*. Il cane vedendo, che io alzo il bastone, grida e fugge, perchè coll'idea del

bastone si associa il fantasma del colpo altre volte vibrato, e con questo quello del dolore altre volte sentito. Tutti questi fatti si spiegano dunque coll' esistenza di un' anima sensitiva nel cane; e non si possono spiegare senza quest' anima. Le bestie son dunque dotate di un' anima sensitiva, e la dottrina cartesiana su di questo punto è falsa. Questi filosofi commettono qui il sofisma, di cui abbiamo parlato di sopra: *con questo, dunque per questo*: eglino riguardano come essenziale all' esistenza dell' anima sensitiva la forma umana nel corpo; laddove il raziocinio fondato su l' analogia de' fatti della natura, ci obbliga a riguardar questa forma umana, come accidentale all' esistenza della sensazione. Le scimie rassomigliano all' uomo nella forma del corpo; da questo fatto segue, che giudicandosi dalla forma del corpo, i cartesiani han torto di rifiutare alle scimie un' anima sensitiva. Quì l' analogìa non soffre eccezione. I cartesiani si appiglierebbero forse al partito di concedere un' anima sensitiva alle scimie, e di paragonarla alle altre bestie? Ma su di qual altro fondamento potrebbe ciò fare, fuori di un dommatismo che la sana filosofia rigetta?

I filosofi, che qui combattiamo, per ispiegare, per mezzo del solo meccanismo, le azioni de' bruti, ricorrono all' Onnipotenza Divina. Iddio, egli dicono, può certamente muovere i corpi degli animali nel modo, in cui li vediamo muoversi, senza prendere occasione da alcune modificazioni, che si suppongono nell' anima di cui si asserisce comunemente che son dotati. Gli animali son dunque semplici automi. Ma quando, per ispiegare i fatti della natura, si entra temerario nel gabinetto della divinità, si dà sospetto di ignoranza, e di orgoglio. Iddio, io replico a costoro, può certamente muovere nel modo, in cui li vediamo muoversi i corpi umani senza prendere occasione da alcune modificazioni, che si suppongono nell' anima, di cui si asserisce comunemente che son dotati. Gli altri uomini che vediamo son dunque semplici automi. Se questa illazione dispiace ai cartesiani, io non so certamente come possono evitarla, se non che con

alcune vane cavillazioni, che il dommatismo facilmente suggerisce loro. I filosofi, dei quali parliamo, tornano ad insistere, e ragionano così: se ne' bruti vi fosse un principio sensitivo, seguirebbe, che gli stessi, senza essere rei di alcuna colpa, sarebbero soggetti ad innumerabili dolori, e sarebbero vessati dalla sete, dalla fame, da' morbi, dalle ferite; e ciò senza la speranza di una vita migliore; poichè si ammette da' filosofi, che sostengono l' anima sensitiva de' bruti, che questa perisce colla morte del corpo. Ora una tale supposizione ripugna alla bontà, e giustizia di Dio: i bruti son dunque semplici automi.

L' officina, in cui i cartesiani fabbricano tutti i loro argomenti, è sempre la stessa, cioè la profondità de' consigli di Dio. Siccome questa è coperta di una densa caligine, così è facile di prevalersene, per sostenere qualunque chimera; ma è ella mai una buona logica, per rischiarare e risolvere una quistione, che ha qualche oscurità, ricorrere ad una quistione, molto più oscura, e che si dee riguardare come insolubile? Iddio, dico a' Cartesiani, poteva impedire il male? Lo poteva, eglino rispondono; intanto l' ha permesso, ditemi dunque, perchè Dio ha permesso il male, ed io vi dirò, perchè i bruti son soggetti al dolore. Inoltre i bruti non sono miserabili, come pretendono gli avversari. I patimenti delle bestie non rassomigliano a' nostri. Le bestie ignorano un gran numero de' nostri mali; non godendo mica de' piaceri, che la ragione ci procura, esse non ne soffrono le pene. Inoltre le percezioni delle bestie, essendo racchiuse nel punto indivisibile del presente, le bestie soffrono perciò molto meno di noi per le percezioni dello stesso genere; perchè l' impazienza, ed il timore dell' avvenire non inaspriscono i loro mali. Finalmente la loro anima essendo semplice, poichè la materia è incapace di sentire, è ancora indistruttibile; il piccol numero de' mali, che le bestie soffrono, è dunque un nulla, in paragone de' beni che la Providenza benefica loro comparte. Quando l'autore degli elementi filosofici ad uso del seminario di Lione, scriveva che

gli avversarî del domma cartesiano ammettono la distruzione dell'anima de' bruti, aveva egli presente la paligenesia filosofica di *Bonnet*? Le sostanze di questo mondo tutte sono incorporee. Se dunque i primi elementi metafisici del lume, e del fuoco sono d' aversi per semplici, perchè non sarebbero semplici le anime delle bestie? ma se son semplici sono inannichilabili, come sono inannichilabili i componenti primitivî dei corpi. La natura, come non crea niente dal niente, così non torna niente nel niente. Il *P.*e *Calmet*, nel dizionario biblico, articolo *anima*, ha sostenuto apertamente questa dottrina, e *Calmet* era un gran teologo; credeva dunque, che il domma della semplicità e dell' indestruttibilità dell' anima de' bruti, non offende in menoma parte la vera religione.

Concludiamo. L' analogìa ci obbliga ad ammettere l' esistenza di un principio semplice sensitivo ne' bruti. I cartesiani, negando questa verità, ristringono arbitrariamente l'argomento di analogìa; eglino cadono quì nel sofisma *con questo, dunque per questo,* poichè riguardano come essenziale alla esistenza della sensazione la forma umana nel corpo, laddove l'analogìa ci obbliga a riguardarla come accidentale.

§. 69. Ma si può eziandio cadere in errore, estendendo al di là de' giusti limiti l' analogìa. Abbiamo veduto, che questa ci mena ad attribuire un' anima sensitiva agli animali bruti; ma ci mena ella forse ad attribuire all' anima brutale le stesse facoltà di cui è adorna l'anima ragionevole? Elvezio avendo, per un errore principale in filosofia, ridotte tutte le facoltà dello spirito umano alla sola sensibilità, ha eziandio, per un altro riguardo, cercato di ribassare l'uomo alla condizione de' bruti. Secondo questo materialista, la cagione dell' inferiorità di ciò che chiamasi anima degli animali, dipende solamente dal fisico, cioè dall' organizzazione del corpo. Un tal pensamento è falso. Facciamo il paragone delle facoltà dell' uomo con quelle, che l' analogìa ci autorizza a supporre negli animali bruti. Abbiamo veduto nel §. antecedente, che l' analogìa ci obbliga ad ammettere ne' bruti la sensibilità, la coscienza, l' immaginazione. Abbiamo detto

nella Psicologia, che l' immaginazione richiede un principio di analisi, o di attenzione, e che questo principio ha la sua origine nell' azione degli oggetti esterni. Fra tanti oggetti, che colpiscono l' anima dell' animale bruto, alcuni son piacevoli: questi traggono a se necessariamente e concentrano in essi l' attività sensibile dell' animale. Per dare un nome a questa attività io la chiamo *spontaneità*, per distinguerla dalla volontà dell' essere ragionevole, la quale come diremo, è di un ordine superiore. Ecco dunque, nell' ordine del tempo la serie delle modificazioni, che nascono dalle facoltà dell' anima brutale: 1.° sensazione, e coscienza; 2.° piacere, e desiderio; 3.° attenzione sensibile spontanea, ma necessaria, e non elettiva; 4.° immaginazione. I bruti son dunque dotati di sensibilità, di coscienza, di desiderio, di spontaneità, d' attenzione sensibile, e d' immaginazione.

Per mezzo della legge dell' immaginazione si spiega il riconoscimento, e perciò la memoria: e si spiegano eziandio tutti gli altri fatti alla memoria relativi, come abbiamo detto nella Psicologia. Noi abbiamo distinto la *generalizzazione meccanica*, dalla generalizzazione volontaria e meditata; come abbiamo distinto il sentimento dell' *aspettazione del futuro simile al passato*, dal raziocinio, con cui dal presente si deduce un futuro simile al passato. I primi due fatti gli abbiamo spiegati per mezzo della legge dell' associazione delle idee. Da ciò segue, che ne' bruti possono aver luogo la generalizzazione meccanica, ed il sentimento del futuro simile al passato. Se alzate un bastone in atto di battere il cane, questo animale manda fuori un grido e fugge. Il cane, essendo provveduto di sensibilità, vede il bastone, essendo provveduto d' immaginazione, la quale riproduce le idee, secondo la nota legge di associazione, immagina tutti gli altri atti dell' alzamento di un bastone altre volte percepiti: la coscienza di questi fantasmi è la *generalizzazione meccanica*: con questi fantasmi si associano quelli dei colpi e con questi quelli de' dolori sentiti. L' attenzione sensibile del cane, essendo diretta al bastone presente, fa obbliare i primi fan-

tasmi degli alzamenti di un bastone ; i fantasmi, in conseguenza , dei colpi , è de' dolori futuri si associano all' idea sensibile del bastone presente , e la coscienza di questa associazione costituisce nel cane il sentimento dell' aspettazione del futuro simile al passato : un tal sentimento , essendo spiacevole , produce l' avversione o il desiderio di fuggire, e determina alla fuga la spontaneità del cane. Ecco come in questo fatto sono in giogo tutte le facoltà , di cui abbiamo parlato.

Ma l' attenzione sensibile , di cui crediamo fornita l' anima brutale , è necessaria , e dipendente dell' azione degli oggetti , laddove nell' uomo abbiamo riconosciuto una facoltà di deliberare , e di scegliere , e due facoltà meditative, una di analisi , ed un' altra di sintesi , dirette dalla volontà che delibera e sceglie. Ora il fatto rapportato del cane non ci autorizza a supporre esser esso dotato di tali facoltà. L' uomo dunque s' innalza su gli animali bruti per le seguenti facoltà : 1.° l' uomo è dotato di volontà , la quale delibera e sceglie, e la quale esercita ancora una certa influenza su i nostri pensieri ; ed i bruti son dotati di una semplice spontaneità , la quale è determinata necessariamente 'dal piacere e dal dolore , 2.° l' uomo ha una facoltà volontaria di analisi, in forza della quale egli può col pensiero separare una parte da un tutto , a cui è naturalmente unita , una modificazione dal soggetto , ed un soggetto dalla modificazione : il bruto non può fare queste decomposizioni : esso è limitato all' attenzione necessaria ; per esempio molestato dalla fame il cane , vedendo un pezzo di pane concentra in esso necessariamente la sua attività ; ma egli non astrae ; e non ha perciò idee generali , 3.° l' uomo è dotato della facoltà volontaria di sintesi : questa sintesi , come abbiamo spiegato nella Psicologià , è o reale o ideale , o immaginativa civile, o immaginativa poetica. Per la sintesi l' uomo forma de' giudizî , de' raziocinî , e de' discorsi legati , delle scienze finalmente ; nulla di ciò si trova nel bruto ; esso non è capace di altra sintesi , se non che della sintesi necessaria

dell' associazione delle idee, su la quale non esercita alcun impero; laddove l' uomo può far deviare la serie naturale dei fantasmi.

Ma si dirà: su di qual fondamento stabilite voi la distinzione, di cui parlate fra l' animale ragionevole, e l' animale bruto? In primo luogo, io rispondo, non debbonsi ammettere negli animali, se non che quelle facoltà, che ci sono manifestate dalle loro operazioni. Ora le loro operazioni non ci danno alcun indizio delle facoltà meditative, non abbiamo dunque alcun motivo di ammetterle nella loro anima. Tutte le operazioni de' bruti, le quali sembrano denotare un raziocinio, sono l' effetto della legge dell' associazione delle idee, e noi stessi facciamo quasi tutte le nostre operazioni giornaliere, in forza di questa legge; non già in forza di un raziocinio: così quando alla veduta di un corpo che cade, e che potrebbe nuocerci, noi fuggiamo; ciò avviene, perchè all' idea del corpo, che cade, si associa il fantasma della percossa, ed indi quello del dolore; perciò non fuggiamo in forza di un istinto spiegabile colla legge dell' associazione delle idee. E per ritornare ai bruti: allora che il cane, mangiando la pernice, uccisa dal cacciatore, è stato battuto dal padrone, e per tal ragione si astiene in seguito dal mangiarla; una tale operazione non è l' effetto del raziocinio, nè della deliberazione; ma dell' associazione delle idee: coll' idea della pernice uccisa si associa il fantasma di averla mangiata, e con questo si associa quello del dolore sentito, e nasce l' avversione, e perciò il cane non mangia la pernice uccisa. Quando il gatto, vedendo il topo in una distanza in cui li può sfuggire, si astiene di avventarvisi; ciò non avviene in seguito di un raziocinio, e di una deliberazione; ma ciò avviene, perchè colla percezione del topo in quella distanza non si associa il fantasma della presa di questo, come si associa quando il topo si trova nella giusta distanza, a poter esser preso dal gatto. Gli animali bruti possono aver l'uso delle cose, senza comprenderlo; e l' uomo stesso può servirsi delle cose, senza esservi determinato dalle ragioni finali, ma per un' istinto prodotto dall' associazione de' fantasmi. Così può sup-

porsi, che gli animali mangiano, senza pensare che ciò serve per mantenere la propria esistenza, che essi uniscano i loro sessi, senza pensare, che ciò serve per propagare la loro specie, che servono l'uomo, senza avere alcuna idea de' servizi, che gli rendono, in un vocabolo può benissimo supporsi, che nell'universalità delle azioni degli animali bruti, non ve ne sia alcuna che essi facciano con conoscenza di causa.

In secondo luogo dico, che l'analogia ci obbliga a riguardare gli animali bruti come privi delle facoltà elementari della meditazione, cioè dell'analisi e della sintesi. Gli animali bruti esprimono con alcuni segni naturali ciò che sentono in se medesimi. È questo un fatto, di cui ci rende certi la quotidiana esperienza. Ma niun animale bruto esprime le sue interne affezioni per mezzo del linguaggio dei suoni articolati. Ora ciò non avviene, per mancanza di organi atti al linguaggio dei suoni articolati; poichè i pappagalli, e le scimie pronunciano de' vocaboli che odono dagli uomini. Per qual ragione dunque i bruti non hanno il linguaggio della parola? Il linguaggio della parola, come abbiamo detto, suppone tanto in colui che parla, che in colui il quale intende l'uso delle facoltà meditative di analisi, e di sintesi. I bruti, essendo privi di queste facoltà, non possono, per tal ragione godere del linguaggio della parola. E qui fa d'uopo osservare, che i segni naturali de' suoni inarticolati non decompongono il pensiere ne' suoi elementi: quando l'animale con un grido esprime il sentimento del dolore; un tal grido non offre la decomposizione, e ricomposizione del sentimento come l'offre la proposizione: *io sento dolore*. La proposizione esprime dunque un atto di analisi, ed un altro di sintesi del sentimento; laddove il grido esprime il sentimento stesso. La facoltà elettiva, quella di analisi, e quella di sintesi, facoltà tutte che si trovano nell'animale ragionevole, e che non si trovano nell'animale bruto, costituiscono dunque la superiorità dello spirito del primo su l'anima del secondo; ed il pensamento di *Elvezio* è perciò falso.

Il conte *Tracy* ha veduto in parte la differenza, di cui parliamo. Niun gesto, egli dice nel capitolo primo della sua gram-

matica, e nium grido degli animali, anche nelle specie le più modificate e le più sviluppate dalla società, e dall'esempio dell'uomo, non è giammai il nome proprio di un'idea isolata dal suo attributo. Ora ciò non dipende affatto dalla mutolezza, perchè molti animali mandano fuori dei suoni articolati; alcuni ancora articolano molto bene. Da un'altra parte questa operazione potrebbe egualmente eseguirsi con de' gesti. Ne' nostri linguaggi de' gesti, ve ne ha di quelli che rappresentano un nome, o un'idea separata, e ve ne ha degli altri che rappresentano un verbo, o l'attributo separato. Io penso dunque, dice l'autore citato, che questa capacità d'isolare un'idea parziale, di distaccare una circostanza da un'impressione totale, e composta, di separare un oggetto dal suo attributo, di astrarre in una parola, e di *analizzare*, che manca agli animali, è ciò che fa, che il loro linguaggio, non è sempre, se non che una serie di proposizioni implicite, e che fa eziandio tutta la differenza fra essi e noi. La decomposizione della proposizione ne' suoi elementi determina la separazione fra il bruto, e la spezie intelligente per eccellenza.

Ma lo spirito umano non decompone se non per ricomporre, e l'analisi è una condizione ed un principio per la sintesi. Se gli animali bruti come osserva l'autore testè citato, non hanno la facoltà di decomporre, segue che non hanno neppure quella di comporre. La privazione di queste due facoltà elementari della meditazione, e della facoltà elettiva, che le dirige, colloca il bruto in uno scalino della scala degli enti inferiori a quello dell'uomo.

Ciò dimostra eziandio, per osservarlo di passaggio, che le facoltà dello spirito umano non possono concentrarsi nella sensibilità; e che coloro i quali nella sensibilità le concentrano, come fa il citato *Tracy*, insegnando nel tempo medesimo la superiorità dell'animale ragionevole su l'animale bruto, ammettono una contradizione.

Abbiam osservato, che lo spirito umano è insieme passivo ed attivo. L'anima de' bruti è ancora dotata di una certa specie di attività, che abbiamo chiamato *spontaneità*; ma l'eser-

cizio di questa non è niente simile alla deliberazione, che si scorge nell'essere ragionevole: la spontaneità de' bruti è determinata invariabilmente e necessariamente dagli appetiti, e questi dall'azione degli oggetti. Da ciò nasce l'uniformità o la costanza delle operazioni de' bruti nell'atto che le operazioni degli uomini presentano una sorprendente varietà non solamente di secolo in secolo; ma eziandio di luogo a luogo.

Nulla vi ha di arbitrario nelle operazioni de' bruti: esse sono una seguela necessaria della loro natura; esse sono perciò uniformi in tutti i luoghi, ed in tutti i tempi. L'uomo al contrario ha un impero su la natura: egli fa delle decomposizioni arbitrarie, e delle combinazioni arbitrarie ancora: egli aumenta la somma delle sue conoscenze: progredisce di secolo in secolo, e presenta nelle sue produzioni un'ammirabile varietà.

Gli animali bruti hanno de' segni naturali, con cui esprimono i loro sentimenti; ma un tal linguaggio è un effetto necessario della loro natura, ed è, per questa ragione universale ed invariabile. L'asino tedesco, per esempio, si esprime nello stesso modo, in cui si esprime l'asino francese, ed italiano: l'asino si esprime oggi nello stesso modo, in cui si esprimeva a' tempi di Abramo. Ma qual varietà nel linguaggio arbitrario della parola da luogo in luogo, da secolo in secolo! La rondinella, il passero, costruiscono tutti, e sempre nello stesso modo i loro nidi, ed allevano tutti sempre all'istesso modo i loro parti. Ma qual varietà non si scorge nelle abitazioni, nelle vesti, ne' cibi degli uomini, e nella maniera di crescere, e di allevare i loro bambini! Il lupo, la volpe, il gatto, si avventano sempre nella stessa guisa su la loro preda; ma il modo della guerra, che gli uomini si fanno al presente non è lo stesso di quello in cui guerreggiavano nei primi tempi. Gli uomini hanno una sintesi reale, una ideale, una immaginativa civile, una immaginativa poetica: di queste specie di sintesi son privi i bruti. È questa la ragione della varietà della vita de' primi, e della costante

maniera di vivere de' secondi. Leggete il capitolo della sintesi nella Psicologia.

L' analisi delle facoltà degli animali, paragonata a quella della facoltà dello spirito umano, dicesi da' moderni *ideologia comparata*: io ve ne ho dato un saggio sufficiente.

§. 70. Estendendo l' analogia, al di là de' giusti limiti, cadiamo in errore: ne abbiamo dato un esempio nella dottrina di coloro, che abbassano l' uomo al livello de' bruti; ma credo utile il darne un altro esempio nella dottrina di quelli, che abbassano la Divinità al livello dell' uomo; come hanno fatto i gentili, e gli antropomorfiti; e come fa quasi generalmente il volgo. Paragoniamo dunque l' intelligenza umana colla suprema Intelligenza, e notiamone la differenza.

La prima facoltà che abbiamo scoverto nel nostro spirito è la sensibilità. I corpi esterni, agendo sul nostro, producono nel nostro spirito alcune modificazioni, che si chiamano *sensazioni*. Questa facoltà suppone, che il nostro spirito sia mutabile, finito, e dipendente. Essa non può dunque convenire all' essere assoluto, cioè a Dio, il quale è immutabile, infinito, indipendente.

I corpi producono sul nostro spirito alcune modificazioni, cambiano lo stato interno di lui: queste sensazioni sono i primi principî, da' quali incominciano le nostre conoscenze: prima di averle noi eravamo in un' ignoranza assoluta. Le sensazioni suppongono dunque, che il nostro spirito sia mutabile, finito, e dipendente. Iddio non è dunque capace di sensazioni, e non può esser fornito di sensibilità.

Ma se in Dio non possono darsi sensazioni, non possono ancora darsi fantasmi. Il fantasma suppone la sensazione, come condizione indispensabile. Inoltre i fantasmi cambiano lo stato interiore dello spirito, ed essendo le riproduzioni delle percezioni avute suppongono che lo spirito sia finito. I fantasmi non possono perciò convenire a Dio: questo essere infinito non è dunque dotato nè di sensibilità nè d' immaginazione. Non avendo immaginazione, non può dirsi di lui,

nè che egli si ricorda di alcuna cosa; nè che di alcuna cosa si dimentica.

Oltre delle facoltà passive, abbiamo scoverto nel nostro spirito due facoltà attive, che sono le facoltà elementari della meditazione, cioè la facoltà di analisi, e la facoltà di sintesi. Ma queste servono a procurarci idee, e conoscenze, di cui siamo privi, prima dell' esercizio di tali facoltà; esse suppongono dunque uno spirito finito, e mutabile; non possono, in conseguenza, convenire a Dio, che è uno Spirito infinito, ed immutabile. Iddio, non ha dunque idee astratte: queste nascono dalla limitazione del nostro spirito. Egli non giudica, nè ragiona, poichè il giudizio, ed il raziocinio sono de' mezzi d' istruirsi e la scienza è essenziale a Dio.

Iddio non sente, non immagina, non astrae, non giudica, non ragiona; che cosa è mai dunque la sua intelligenza, e come possiamo noi formarcene un' idea? Ricordatevi avervi detto, che lo spirito umano percepisce se stesso, e che questa visione interiore è inseparabile da tutte le passioni ed azioni, che avvengono in lui. Ora io non trovo alcuna contraddizione a supporre che Dio veda se stesso; e di far consistere in questo atto unico, eterno, infinito, indipendente della visione di Dio stesso, l' intelligenza infinita. Che cosa è mai dunque, mi si domanda, la suprema intelligenza? Ella è, io rispondo, non facoltà ma atto; atto non accidentale, ma essenziale; atto unico, ineffabile, della visione dell' essenza Divina.

L' uomo ha de' desideri, e perciò delle passioni: egli ha una volontà che delibera, e che sceglie, Iddio non è soggetto ad alcuna passione: egli è perfettamente beato, e la sua beatitudine consiste nella visione di se stesso. Gli esseri, che colpiscono i nostri sensi, sono condizionali: essi hanno ricevuto l' esistenza da Dio. L' atto con cui Dio dà l' esistenza agli esseri finiti si chiama *volontà*. Tale è la nozione, che ci è permesso di formarci della suprema Intelligenza. Mi piace di trascrivervi qui un pezzo di un filosofo moderno: « Se » l' assoluto esiste, egli è un essere, e questo essere preci-

» samente perchè è assoluto, dee essere libero, ed intelli-
» gente. Il raziocinio seguente mi sembra insieme semplice e
» perentorio; ogni forza ha una direzione: questa direzione
» la riceve dal di fuori, o se la dà essa stessa. Tutte le
» forze, che non sanno, che agiscono, e non se lo propon-
» gono, non possono voler agire. Esse ricevono dunque la
» loro direzione dal di fuori: esse sono condizionali, perchè
» non sono libere. L'essere assoluto ed incondizionale dee
» dunque esser libero; perchè per potersi spiegare la dire-
» zione di tutte le forze; o di dare a queste la direzione,
» bisogna che l'essere assolnto dia la direzione a se stesso.
» Ora non vi ha libertà senza intelligenza, perchè non vi ha
» libertà, senza la rappresentazione di una certa direzione,
» o di un certo effetto.

» La libertà metafisica è il potere di prodnrre una prima
» azione. Una prima azione è un'azione, che non solamente
» non è stata determinata da alcun'altra, ma che inoltre non
» è stata preceduta da'alcun' altra. Si dirà: è ciò un effetto
» senza causa; si avrebbe maggiore ragione di dire, è ciò una
» causa che non è effetto. Egli bisogna ammettere una tal
» causa per ispiegare tutte le altre. La libertà è dunque il ve-
» ro assoluto; la libertà è, per conseguenza, il primo attri-
» buto, l'attributo fondamentale della Divinità. La libertà
» suppone l'intelligenza, non già perchè l'intelligenza diri-
» ga necessariamente la libertà, poichè per questo appunto
» la libertà cesserebbe di esser libertà; ma perchè la liber-
» tà è un pensiere indipendente da ogni pensiere interiore
» effettuato.

« La natura è necessaria. Ciò che un essere è, fa, pro-
» duce, risulta da ciò che esso è questo essere, e non un
» altro. Per conseguenza l'insieme dell'universo, che risul-
» ta dall'azione, e dalla reazione degli esseri, è ancora ne-
» cessariamente ciò che esso è. Ma più la natura è necessa-
» ria ne' suoi sviluppamenti, più è dimostrato che bisogna
» collocare avanti della natura un atto di libertà, acciò la
» natura non rimanga inesplicabile. Fa d'uopo dunque usci-

» re fuori della natura, per comprendere la natura: bisogna » arrivare ad un atto differente dalla natura, e dalle azio» ni di questa, per dare un punto di appoggio stabile a » tutte le azioni della natura, a tutti gli effetti di essa, e la » libertà può sola rendere ragione della necessità. Si fa mol» to bene di spiegare tutto ciò che è possibile per l'azione » e reazione delle forze meccaniche e delle affinità chimiche, » ma con ciò, relativamente alla soluzione del gran proble» ma, non si guadagna nulla » (1).

Sebbene noi abbiamo una certa nozione della Divina intelligenza; pure bisogna guardarci di credere, che possiamo comprendere Dio. Iddio è incomprensibile. Chi mai potrà comprendere la visione dell'essenza Divina? Per poterla comprendere, bisognerebbe conoscere completamente l'oggetto veduto, cioè l'infinito: chi mai potrà comprendere quello atto eterno, ineffabile, in forza di cui ha avuto esistenza tutta la natura? Egli non bisogna credere, che queste due proposizioni: *noi abbiamo una certa nozione di Dio*: *Iddio è incomprensibile*, sieno contradittorie, poichè si può avere la nozione imperfetta di un oggetto, senza conoscere il come della sua formazione. Io posso aver l'idea di una macchina costruita in modo da denotarmi le ore del giorno, senza conoscere perciò l'interna costruzione dell'orologio, cioè senza sapere come una tal macchina sia formata. Io posso sapere, che gli astronomi preveggono il tempo, in cui avvengono gli ecclissi; senza conoscere, per qual metodo eglino giungono ad ottenere questa previsione. Noi abbiamo una imperfetta nozione di Dio; ma senza poter comprendere l'essere infinito.

Questo §. equivale ad un ampio trattato di Teologia naturale.

§. 71. Uno de' motivi legittimi de' nostri giudizî è, l'autorità degli altri uomini; ma non vi è forse sorgente più vasta di errori, quanto questa autorità. Ciò avviene in due mo-

(1) Ancillon Saggio sull'abuso dell'unità in metafisica.

di, i quali bisogna attentamente distinguere. Il primo è il fare uso dell' autorità nelle cose, ove l' autorità non è necessaria, ed ove è ancora insufficiente a darci una conoscenza esatta delle cose, di cui si tratta. Il secondo è il non esaminare i motivi di credibilità dell' altrui autorità nelle cose, ove questa è necessaria. Nelle verità pure *a priori*, l' altrui autorità non solamente non è necessaria; ma è ancora insufficiente a darci un' esatta conoscenza della materia. Chi mai, per conoscere le verità dell' aritmetica, può credere necessaria l' autorità del più valente matematico? Vi è egli bisogno dell' autorità di *Newton*, per esser certo, che il tutto sia uguale alle sue parti prese insieme, che tanto vale il moltiplicare 4 per 8, che il moltiplicare 8 per 4, che moltiplicando tanto il numeratore che il denominatore di una frazione per lo stesso numero, la frazione non cambia valore? Nelle scienze pure l' autorità non è dunque necessaria, esse son appoggiate solamente su l' evidenza immediata degli assiomi, e su l' evidenza mediata del raziocinio. In queste scienze l' autorità è ancora insufficiente a darci una completa cognizione delle materie che trattano. Chi conoscesse le operazioni dell' aritmetica per la sola autorità del suo maestro, potrebbe egli pretendere, di possedere una conoscenza completa e scientifica dell' aritmetica? Quando un uomo mi dice fra due idee A e B vi è un rapporto d' identità, se io non vedo un tal rapporto, conoscerò solamente che un uomo dice ciò, che io non conosco, o al più che egli conosce ciò che io non conosco. Una tal conoscenza sarà meramente storica, ed estrinseca all' oggetto della conoscenza; ma non sarà mica una conoscenza completa e scientifica. Le conoscenze di cui parliamo sono conoscenze di rapporti, e quando i rapporti non si percepiscono, non si può dire esattamente che si possedono le conoscenze. Da ciò segue, che coloro i quali non hanno delle matematiche, se non che una conoscenza pratica, non ne hanno una conoscenza completa e scientifica.

Le scienze miste sono appoggiate su le verità *a priori*,

e su le verità di esperienza o di fatto. I fatti dell'esperienza sono di più modi: alcuni si presentano da se stessi a tutti gli uomini. Ognuno, per cagion di esempio, può conoscere, di avere sensibilità, ed immaginazione; di avere un corpo sommesso, in certe operazioni, all'impero della propria volontà, e limitato da altri corpi contigui. Vi sono in secondo luogo de' fatti non ordinarl, i quali si presentano da se stessi non già a tutti gli uomini; ma ad alcuni solamente: questi fatti son quelli, che non accadono in tutti i luoghi; ma quando accadono, e dove accadono, sono tali, che da se stessi son osservabili da tutti gli uomini dotati de' sensi: un tremuoto è un fatto che non accade sempre; ma quando accade può osservarsi da tutti col soccorso de' sensi nudi: un vulcano è un fatto, che non si trova dappertutto; ma dove si trova è tale, che tutti posson osservarlo. Inoltre vi sono de' fatti, che la natura ci nasconde, e per la scoverta dei quali vi bisognano alcune operazioni; e perciò delle macchine, e degl'istrumenti. Così per conoscere la struttura dell'occhio è necessario notomizzarlo; per conoscere tanti piccoli insetti è necessario l'uso dei microscopl. Una palla di piombo ed un poco di carta sono animati dalla stessa velocità; è questo un fatto, che la natura ci nasconde, e che noi scovriamo coll'ajuto della macchina pneumatica: noi vediamo, che nell'aria la palla di piombo scende dall'alto al basso in un tempo minore di quello, in cui scende un poco di carta, ma col mezzo della macchina pneumatica, e straendosi l'aria dal recipiente di una campana di cristallo, si vedono scendere dalla stessa altezza, nello stesso tempo, la palla di piombo, ed il pezzetto di carta: lo stesso si osserva in tutti i corpi, malgrado la varietà del loro peso. I fatti della natura sono dunque 1.° ordinarl ed universali, 2.° estraordiuarl o particolari, 3.° occulti.

Con questa distinzione si vede, che per conoscere i fatti della prima specie non è necessaria l'altrui autorità; ma che può esser necessaria per quelli della seconda e terza specie. Ma egli non bisogna confondere i fatti colle illazioni, che dai fatti per mezzo del raziocinio, si deducono. Il filosofo dee

studiarsi di dipendere il meno che può dall'altrui autorità; egli osserverà da se stesso tutti i fatti, che può osservare, egli poggerà le illazioni che da' fatti si deducono, non su l' altrui autorità; ma su l'esistenza del raziocinio. Nella filosofia dello spirito umano, ciascuno può trovare i fatti principali in se stesso; l'esperienza giornaliera degli altri uomini somministrerà all' attento osservatore ancora de' fatti; e perciò l' uso dell'autorità altrui può considerarsi, quasi come non necessario in filosofia.

Egli non bisogna confondere la citazione dell'autore di un raziocinio, col raziocinio poggiato sul motivo dell' autorità. Io posso stabilire una verità su di un'esatta dimostrazione, e citare insieme l'autore di questa: con questo metodo si procede filosoficamente, e con sincerità. Il raziocinio e la dimostrazione possono servire tanto per iscovrire la verità, quanto per persuaderla altrui. Altro è il dire: *Questo argomento è esatto, esso è di Cartesio:* altro è il dire: *ciò è così, perchè l' ha detto Cartesio.* Altro è l' istruirsi ed acquistare la scienza imparandola da' libri e da' maestri; altro è il poggiare la scienza sul motivo dell' autorità di un libro, o di un maestro; nel primo caso io l' appoggio sul raziocinio, nel secondo su l' autorità.

§. 72. L'abuso dell' autorità è una feconda sorgente di errori. Gli uomini i più grandi son soggetti all' errore: eglino possono ingannarsi di buona fede; se s'impone agli altri la dura legge di abbracciare, su l' autorità, tutti i dommi di un grande uomo, si da all' errore il privilegio di essere eterno, si chiude l' adito alla verità, e si arresta il progresso della scienza. Intanto questo metodo di stabilire, su l'autorità, le verità filosofiche, non è ancora, dopo il risorgimento delle lettere, stato interamente abolito. Ho letto alcuni libri, i quali, per sostenere l' esistenza delle idee innate, e che i bruti son semplici macchine, fra gli altri argomenti, adducono l' autorità di *Bossuet*, di *Fenelon* ec. Non è egli un volere stabilire su l' autorità la filosofia? L' autorità di questi due rispettabili prelati, nelle materie filosofi-

che, non aggiunge il menomo peso a quello degli argomenti che si versano su la natura delle cose; essa è dunque perfettamente di niun valore. Il nostro *Genovesi* chiama con ragione questi argomenti, argomenti *ad verecundiam*, a' quali ordinariamente si ricorre, quando ci mancano le altre pruove. Si vuole, egli dice, con questo falso modo di argomentare, provare una falsa tesi per certe autorità rispettabili, alle quali un uomo onesto non istimerà, in certi luoghi, e tempi, di doversi opporre: e perciò è un modo di opprimere col peso, non di provare.

Vi sono di certi autori, per altro venerabili, i quali hanno nondimeno detto delle grandi sciocchèrie, le quali non conviene ad ognuno dileggiare. *Tutti i peccati sono uguali*, dice uno, si ride ad un tal paradosso: ed egli non potendo provare il suo assunto con ragioni, vi citerà gli storici, e fra questi *Cicerone* uomo di rispettabile autorità. Adunque, dico io, perchè un assurdo, ed una falsità sia stata detta da un grande uomo, o da certe autorevoli cattedre, sarà perciò meno falsità? Dond' è che quel citare i gran nomi di filosofi, di storici, di giureconsulti, di metafisici ec. per volere provare un manifesto assurdo, non è un argomento, ma un lacciuolo alla debole ragione, o una trincea nella cattiva causa, per difendersi il meglio che si può. Dice uno *il Sole, ed i pianeti son legati a certe sfere cristalline. Sproposito*, risponde l' altro. E quegli incomincia a citargli tutti i filosofi, ed i metafisici di venti secoli. Si può domandare, continua *Genovesi*, possono eglino venti secoli fare, che quel che non è sia? che il falso diventi vero, il vero falso? *Non vi è prescrizione contro la verità*, dicea *Tertulliano*..

Ma risaliamo all' origine degli errori, che nascono dallo abuso dell' autorità.

L' uomo nasce ignorante: egli apprende dagli uomini adulti alcune verità: egli associa perciò all' idea di un uomo adulto quella di scienza, e di arte; e l' uomo adulto si presenta perciò allo spirito del fanciullo come un soggetto adorno di sapere, e di abilità. Quando il primo pronuncia una pro-

posizione, il secondo crede, in conseguenza, che il primo parla di ciò che sa; e siccome ha sperimentato, che l'adulto pel passato non si è ingannato, così lo crede costantemente verace. Ecco l'origine del pregiudizio dell'autorità, il quale è la feconda sorgente di una moltitudine di errori, che desolano il genere umano. Non vi è educatore, che non debbe introdurre nell'animo del suo allievo il pregiudizio, di cui parlo. Un figliuolo di genitori contadini vede, che la sua madre sa cuocere le vivande, e preparare i cibi, che ella sa tessere la tela per fare i lenzuoli pel letto, che sa filare la lana, e fare le calzette: egli vede ugualmente, che suo padre sa seminare e coltivare i campi, e che sa raccoglierne le biade, ed i frutti, egli contrae perciò l'abitudine di associare all'idea de'suoi genitori quella del sapere, e dell'abilità. Un fanciullo conosce, che il suo maestro sa leggere, sa scrivere, e che intende qualche lingua straniera: egli associa all'idea del maestro quella della scienza, e dell'abilità. Una siffatta associazione produce ne' fanciulli il sentimento della credenza all'altrui autorità. Un tal sentimento si forma in un modo simile a quello, in cui si forma il sentimento dell'aspettazione del futuro simile al passato.

I fanciulli hanno sperimentato, che i loro genitori hanno conosciuto il vero ne' fatti passati; eglino credono che conosceranno costantemente il vero, e che lo diranno loro. In questo modo eglino ricevono, senza esame, la religione de' loro padri, e tutti gli errori di cui questi sono imbevuti.

Un tal sentimento è talmente abituale in noi, che gli uomini i più istruiti in filosofia, vi obbediscono alcune volte senza accorgersene. L'autore anonimo delle istituzioni filosofiche pel seminario di Lione, e l'autore anonimo del trattato della natura dell'anima, e dell'origine delle idee contro di *Loke*, fra gli altri argomenti in sostegno delle loro opinioni filosofiche, vi adducono quello dell'autorità dell'illustre *Bossuet*. I due scrittori di cui parlo sono teologi, in qualità di teologi appresero molto da *Bossuet*: l'idea di questo prelato si associò nel loro spirito a quella di un uomo, che insegna,

costantemente la verità: ed eglino ubbidendo ciecamente al sentimento abituale della credenza all' autorità di *Bossuet*, lo hanno riguardato come una guida sicura in filosofia. Non ci maravigliamo dunque se vediamo gli errori notabili spargersi su la terra, e perpetuarsi per secoli; come per cagion di esempio sarebbero l' idolatria, ed il maomettanismo. Gli uomini deferiscono abitualmente all' altrui autorità, in forza del sentimento di cui abbiamo parlato, non già in forza di raziocinio, e di esame. Se potessimo vedere ciò che avviene nello spirito degli uomini, allora che scelgono un' opinione io son sicuro, che ridurremmo il suffragio di un' infinità di persone all' utorità di due o tre uomini, i quali avendo sparsa, una dottrina, questa è stata da molti altri abbracciata, su la supposizione del merito di quelli, che l' hanno sparsa, e su la supposizione ancora che eglino l' avessero a fondo esaminata: quelli che l' hanno abbracciata l' hanno comunicata a molti di seguito, che hanno creduto più vantaggioso di abbracciarla su l' altrui autorità, che di esaminarla profondamente. In questo modo il numero dei settari pigri e creduli aumentandosi di giorno in giorno, è stato un nuovo motivo agli altri uomini di esentarsi dallo esame di un' opinione, che eglino vedevano sì generale; e che si persuadevano di non esser divenuta tale, se non che per la solidità delle ragioni, su di cui era stata in origine appoggiata.

Il pregiudizio dell' autorità esercita un impero molto esteso, ed efficace su le menti degli uomini. Ma egli non è mica impossibile il sottrarsene. Si risalga pazientemente all' origine di qualunque opinione la più generalmente ricevuta. Si ponga da parte, nell' esame, qualunque prevenzione sul merito delle persone, che l' hanno abbracciata, così si potrà evitare l' errore.

§. 73. Se egli è un abuso l' appoggiare, in matematica, in filosofia, nelle scienze naturali, le proposizioni su l' autorità di coloro che son adorni di queste scienze, all' infuori nondimeno de' fatti ove questa autorità è necessaria, è dall' altra parte, un abuso molto più condannabile, l' appoggiarle

su l'autorità di coloro, che sono di tali scienze sforniti. *Leibnitz* è un gran filosofo: egli ha insegnato la tale dottrina filosofica; questa dottrina è dunque vera. Un tale argomento è falso. *Leibnitz* è un gran filosofo; ma egli essendo uomo ha potuto ingannarsi, dall'aver egli insegnato la tal dottrina, non segue dunque che questa sia vera.

Da un'altra parte abbracciando io questa dottrina, senza conoscere i motivi, su di cui è poggiata, non ne avrei una conoscenza esatta, e completa, io debbo dunque esaminare i motivi, su di cui la dottrina in quistione è appoggiata. Ma se dico: il tale è nobile, ricco, costituito in dignità: egli ha enunciato la tal proposizione; la proposizione enunciata è dunque vera; questo argomento contiene una regola più difettosa. Un filosofo possiede, generalmente parlando, i mezzi di conoscere la verità, e sebbene una tal qualità possa andar disgiunta dalla conoscenza della verità stessa, pure è ella una condizione indispensabile per conoscerla; la probabilità d'ingannarmi, seguendo l'autorità di un filosofo in materie filosofiche, è dunque minore della probabilità d'ingannarmi, seguendo su le stesse materie, l'autorità di uomini sforniti di qualunque filosofia, e che possedono solamente qualità che in niente influiscono a dare delle conoscenze filosofiche.

Egli è un errore il credere, che uno dica il vero, perchè è nobile, o ricco, o innalzato a qualche dignità. Egli è ancora un'errore il credere, che un uomo ha ragione, quando parla con eloquenza, grazia, potenza, gravità, modestia, e dolcezza; e per lo contrario il credere, che uno ha il torto, quando parla rozzamente, o dimostra della collera, dell'asprezza, e prosunzione nelle parole. Vi sono persone, che con un'eloquenza di parole, gravità e modestia vendono delle sciocchezze; altre per lo contrario naturalmente iraconde, e anche mosse da qualche passione, che apparisce loro nel volto, e nelle parole; non lasciano di aver la verità dalla parte loro. Le qualità di cui parliamo son accidentali alla conoscenza della verità, e non hanno alcuna connessione con essa. Moltissimi credono, senza alcun esame a'più vecchi, ed a'più speri-

mentati, sebbene le cose delle quali si tratta, non dipendano dall'età e dalla pratica del mondo; ma dalla perspicacia della mente.

L'associazione delle idee di ciò che ci piace di avere piuttosto, che di non avere, all'idea delle persone, produce generalmente un sentimento di credenza alla loro autorità, ed un tal sentimento può riguardarsi come una specie d'istinto: ubbidendo ciecamente ad un tal istinto, corriamo pericolo di abbracciare errori notabili. Per lo contrario l'associazione delle idee spiacevoli all'idea delle persone, produce un certo sentimento di avversione a tutte le verità che queste persone ci annunciano; e se noi ci abbandoniamo a tal sentimento, siamo nel pericolo d'ingannarci. La regola, per evitare l'errore è di risolvere il sentimento in un raziocinio; allora la falsità della regola, dal raziocinio espressa, ci colpirà. Chi mai non percepirà la falsità di questo raziocinio: il tale ha cinquanta mila ducati di rendita; egli conosce dunque le verità filosofiche? il tale è un bel giovane, egli dunque sa ragionare esattamente? il tale parla secondo le regole della grammatica, egli ragiona dunque con esattezza secondo le regole della Logica.

Per qual ragione gli uomini grandi, nell'atto che son ammirati presso gli stranieri, son disprezzati, o tenuti almeno in poca considerazione nella loro patria? Ciò dipende dalla stessa associazione, che produce il sentimento di credenza all'altrui autorità. L'uomo grande non è presente allo sguardo degli stranieri, se non che nel momento in cui egli è grande: i giorni della sua infanzia, della sua debolezza, non sono dagli stranieri conosciuti; questi son perciò colpiti solamente da ciò che è rispettabile e degno di ammirazione. Ma la Patria ha voluto l'uomo grande nella culla: ella l'ha veduto passare gradatamente dalla ignoranza alla scienza: ella conosce i maestri da' quali egli ha imparato: queste associazioni si son formate nello spirito de' nazionali, antecedentemente all'osservazione dello stato di grandezza del loro concittadino; esse si ripetono, e sono di ostacolo al sentimento di ammi-

razione, e di rispetto, che la veduta del merito avrebbe dovuto far nascere, e che presso gli stranieri nasce effettivamente. Io non escludo le altre cause, che possono per avventura concorrere a far nascere il fatto, di cui parliamo; ma la causa di cui ragiono mi sembra incontrastabile.

L'associazione fa sì, che credessimo evidente alcune proposizioni, che tali non sono, e che pronunciamo in forza della coscienza dell'associazione, non già in forza della coscienza della percezione del rapporto fra le idee, che si combinano. Che le idee dell'essere, e della materia, dice *Locke*, sieno fortemente unite insieme o per l'educazione, o per una troppo grande applicazione a queste due idee, mentre sono così combinate nello spirito, un materialista crederà evidente questa falsa proposizione: *Ciò che non è materiale, non è reale.*

La conoscenza dell'origine del pregiudizio dell'autorità vi fa conoscere, essere giusto, che chi desidera persuadere altrui qualche verità da se conosciuta, si studî di ornarla con maniere gradevoli, e proprie a farla approvare, e di evitare le maniere odiose, che tendono a farla dagli altri abborrire. Per insinuare la propria opinione nello spirito degli altri, non basta l'avere ragione; ed è un gran male l'aver solamente ragione, e il non avere ciò che è necessario, per rendere la sua ragione aggradevole. Il filosofo saggio sa bene, che la conoscenza della verità è indipendente da' modi, che la rendono aggradevole, ma sa bene ancora, che questi modi son utili, per persuaderla agli altri.

§. 74. Vi son proposizioni, che debbono essere assolutamente appoggiate su l'altrui autorità. In primo luogo molte proposizioni pratiche che ci guidano nel cammino della vita, non possono essere appoggiate, se non che sul motivo dell'autorità. Un matematico, un filosofo, ignorando la medicina è vessato da una malattia, può egli non intraprendere la cura seguendo l'autorità del medico?

In secondo luogo: noi non viviamo in tutti i tempi, nè in tutti i luoghi. Non possiamo, in conseguenza, conoscere

gli avvenimenti umani, di cui non siamo testimoni, se non che per l'autorità degli altri uomini, che han vissuto ne' tempi, e ne' luoghi, in cui i fatti sono accaduti. Vi ho spiegato ciò a lungo nel capitolo terzo.

Ma se noi c' inganniamo facendo uso dell' autorità altrui, quando questa non è necessaria, cadiamo ancora in errore, seguendo l' altrui autorità nelle cose, in cui questa è necessaria.

Gli storici, che ci narrano de' fatti, debbono per non indurci in errore, avere due qualità. Debbono sapere ciò che narrano, e non esser eglino stessi nell' errore. Debbono in secondo luogo ancora proporsi di non ingannarci. Ma gli storici non sempre conoscono la verità de' fatti, che narrano, e non poche volte hanno interesse d' ingannarci; ed ecco i due fonti, donde nascono gli errori storici. Le storie non sempre sono scritte da autori contemporanei: gli storici hanno molte volte riunito de' fatti, a loro trasmessi dalla tradizione orale. Questa omettendo alcune circostanze, ed associandone alcune altre, sfigura enormemente i fatti. Questo è provato da un fatto costante, ed è che le prime origini di tutti i popoli, eccettuato il popolo ebreo, son favolose. Fino alla metà del XV. secolo non vi fu stampa, nè stamperia. Tutti gli antichi libri non ci son dunque pervenuti, che in copie manoscritte. Si scriveva da primo o su le membrane degli alberi come su i papiri Egizj, o su le foglie più grandi, e dense, come su le foglie di palma, o su le tele come erano i libri *Lintei* de' Romani; o su le lamine in rame, o su le pietre negli antichissimi tempi.

Quindi s' incominciò a scrivere su dei cuoj, e su le pelli, dette *pergamene* da Pergamo città dell' Asia minore, dove si crede aver avuto principio. Finalmente trovata la carta si scrisse su le carte.

Ora essendosi per la lunghezza del tempo, e per varî accidenti, o distrutti o pure guasti i materiali, ne' quali erano scritti gli antichi libri, si è perduta la memoria de' veri fatti, ed il vero mezzo di verificare le tradizioni su i fatti che erano

stati scritti. I copisti sono stati cagione di una moltitudine di sbagli. Eglino o servendosi di questi esemplari, o di esemplari non bene scritti, o leggendo con soverchia fretta, o non intendendo, davano delle copie per ogni verso sformate. Al che si vuole aggiungere, che usando delle volte stranissime abbreviature, o capricciose combinazioni di lettere, furono occasione di nuovi sbagli a' seguenti copisti, che per ordinario non furono che i monaci orientali e occidentali.

Non poche volte gli uomini hanno la volontà d' ingannare gli altri, e ciò può accadere in varî modi. Delle volte o l' ignoranza del vero autore di un libro, o l' interesse di venderlo più caro, o l' impegno di avere nelle contese un grande autore favorevole faceva, che l' opera di uno scrittore ricopiandosi fosse data fuori col nome di un altro più ragguardevole, e qualche volta, che si alterasse. Da ciò nacque una moltitudine di libri supposti, e guasti; così nelle cose profane, come nelle sacre.

Ma vi è un altro modo, in cui seguendo l' altrui autorità, possiamo cadere in errore, e consiste nell' uso de' vocaboli, coi quali gli altri esprimono i loro pensieri. Per intendere un libro è necessario legare ai vocaboli, in cui è scritto, le stesse idee, che vi ha legato l' autore, il quale lo ha composto. Ora avviene, non poche volte il contrario, specialmente nelle idee complesse. Risaliamo all' origine di questo fatto.

Le idee complesse sono un prodotto della sintesi: questa è di diverse specie. Vi è, come abbiamo detto, nella Psicologia, una sintesi reale. Questa propriamente parlando, si versa su gl' individui e costituisce, come abbiamo detto nel capitolo secondo, l' esperienza primitiva. Vi ha un' altra sintesi, la quale costituisce l' esperienza comparata, e sebbene in questa entrino in combinazione elementi soggettivi, e possa per tal ragione, riguardarsi come una sintesi *ideale*; e così io l' ho chiamata nella Psicologia; pure riferendosi essa agli oggetti della esperienza, può ancora riguardarsi come una *sintesi reale*. Può, in conseguenza, chiamarsi sin-

tesi reale, tanto quella con cui si costituisce l' esperienza primitiva, quanto quella con cui si costituiscono le idee delle specie, e de' generi relative ad individui esistenti in natura. Tanto nell' una che nell' altra sintesi, le idee complesse che ne risultano hanno un oggetto reale nella natura diversamente considerato. L' idea complessa e particolare di un uomo ha un oggetto reale in questo individuo. L' idea complessa e generale di uomo ha un oggetto reale in tutti gl' individui di questa specie. L' idea generale fa parte dell' idea particolare; essa ha dunque la sua realtà nell' individuo.

Nelle idee complesse, formate colla sintesi reale, gli uomini non riuniscono tutti in un' idea complessa gli stessi elementi. Da ciò segue, che il vocabolo, a cui si lega la idea complessa della sintesi reale non desta in tutti gli uomini la stessa idea. Prendiamo per esempio il vocabolo *oro*. Nella bocca di un ragazzo questo vocabolo significa *un corpo di un colore giallo* poichè egli non iscovre altra qualità nell' oro, se non che questo colore: ma quando fa altre sperienze conosce, che questo corpo si fonde al fuoco, e si rende liquido: il significato del vocabolo *oro* cambia allora nella mente di questo uomo: esso significa *un corpo giallo e fusibile*; laddove prima significava *un corpo giallo*. Continuando ad estendere la sperienza su l' oro, egli scovrirà che questo metallo è molto pesante, che esso pesa più dell' argento, e del piombo, e che pesa quasi venti volte più dell' acqua piovana; il significato del vocabolo *oro* continua dunque qui a cambiare, esso significherà: *un corpo giallo, fusibile, e pesante quasi venti volte più dell' acqua piovana*.

Continuando ad estendere la propria sperienza su l' oro; l' individuo di cui parliamo troverà, che questo corpo non si rompe sotto i colpi del martello, ma che può estendersi; ed il vocabolo *oro* cambia ancora di significato: esso denoterà un *corpo giallo, fusibile, pesante quasi venti volte più dell' acqua piovana, malleabile, duttile*. Ecco quattro significati differenti del vocabolo *oro*. Se dunque i vocaboli delle idee complesse delle cose reali son capaci di diversi significati,

come sapere il significato preciso, che ha avuto in mente l'autore, che l'ha usato?

Nell'esempio rapportato, sebbene il vocabolo *oro* sia il segno di differenti idee complesse; pure queste idee si riferiscono tutte ad uno stesso oggetto reale; ma se l'autore chiamasse *oro* ciò che il lettore chiama *argento*, qual difficoltà non troverebbe il secondo a comprendere la mente del primo? Io ve ne reco un esempio preso da' nostri santi libri. Nel primo capitolo della Genesi si legge. « Nel principio creò Dio » il Cielo, e la terra. La terra poi era informe e vacua, e le » tenebre erano su la faccia dell'abisso, e lo spirito di Dio » si recava su le acque. E Dio disse si faccia la luce, e la » luce fu fatta. E vide Dio che la luce era buona, e divise la » luce dalle tenebre. E chiamò la luce giorno, e le tenebre » notte: e della sera e della mattina si è fatto il primo gior- » no. Disse ancora Dio si faccia il firmamento in mezzo del- » le acque, e divida le acque dalle acque. E Dio fece il fir- » mamento, e divise le acque che erano sotto il firmamento » dalle acque, che erano sopra il firmamento. E Dio chia- » mò il firmamento *cielo*, e della sera e della mattina si fece » il secondo giorno. Disse poi Dio: tutte le acque che sono » sotto il cielo si congreghino in un luogo, ed apparisca la » cosa arida. E Dio chiamò la cosa arida terra ... E della » sera e della mattina si è fatto il terzo giorno. Disse poi Dio » si facciano i luminari nel firmamento del cielo, e divi- » dano il giorno e la notte, e servano per segni de' tem- » pi, de' giorni, e degli anni, affinchè risplendano nel fir- » mamento del cielo, ed illuminino la terra. E fece Dio due » gran luminari ... e le stelle, e li pose nel firmamento del » cielo, acciò, mandassero la luce sopra la terra ... E della » sera e della mattina fu fatto il quarto giorno.

Quando il sacro scrittore scrive: *nel principiò creò Dio il cielo è la Terra*, che cosa mai intende egli denotare con questo vocabolo *Cielo ?* l'astronomia intende per cielo la sfera mondana, che nel tempo di ore 24 sembra muoversi intorno la terra da oriente in occidente. Ma è questo forse il

senso in cui lo prende l'Autore sacro? Tutti i corpi celesti essendo stati creati nel quarto giorno segue, che la totalità di questi non sia il Cielo, che Mosè dice creato nel principio. Inoltre il Cielo si dice fatto nel secondo giorno, ed un tal Cielo è il firmamento, che divide le acque dalle acque. Il Cielo dunque, di cui parlasi nel primo verso della Genesi, non è il Cielo dell'Astronomia, nè quello creato nel secondo giorno.

Domando inoltre: Che cosa intende *Mosè* pel vocabolo *giorno*? Ne' libri de' matematici il vocabolo giorno si prende per quello spazio di tempo, in cui il Sole sembra compiere un'intera rivoluzione intorno la terra, o pure per quello spazio di tempo, in cui il Sole dimora sul nostro orizzonte; ora essendo il Sole stato creato nel quarto giorno, il vocabolo di giorno non può prendersi da Mosè in niuno de' due sensi enunciati.

Domando finalmente, che cosa intende egli Mosè per *luce*? La luce, secondo la scuola di Cartesio, è una materia posta in moto dal Sole. Secondo poi la scuola di Newton è un'emanazione de' corpi luminosi, e perciò dal Sole. In qualunque di queste due opinioni la luce deriva dal Sole. Ora questo astro essendo stato creato nel quarto giorno, la luce, di cui parla Mosè ne' giorni antecedenti, non era nè quella di cui parla Cartesio, nè quella di cui parla Newton. I vocaboli, in conseguenza, di *Cielo*, di *giorno*, di *luce*, si riferiscono da Mosè ad oggetti diversi da quelli, a cui li riferisce la fisica di oggi.

§. 75. Vi sono idee complesse risultanti dalla sintesi ideale, le quali non si riferiscono ad alcun archetipo. Avendo l'idea di una linea retta, il geometra può formarsi l'idea complessa di un poligono regolare di mille, di duemila, di tremila lati ec. Egli, nel formare questa combinazione non segue mica le combinazioni, che a lui presenta la natura: queste combinazioni sono in origine un prodotto dell'attività sintetica dello spirito, il quale prescinde dalla realtà di esse fuori dello spirito. La Geometria non ha bisogno dell'esperienza: ella è una scienza interamente ipotetica.

Lo stesso dee dirsi delle idee complesse della morale. Combinando, per cagion di esempio, l'idea di omicidio con quella di padre, il moralista si forma l'idea complessa del *parricidio*. Egli non ha bisogno di osservare la realtà di questa combinazione; e le verità della morale non lascerebbero di essere certe, sebbene il delitto del parricidio non fosse giammai accaduto. La morale è anche una scienza ipotetica, come la matematica pura.

La sintesi ideale si effettua dunque in due modi, o ripetendo la stessa idea, o combinando idee diverse, ma in ogni modo i prodotti di questa sintesi non si riferiscono ad alcun archetipo in natura. A dir tutto in breve. I prodotti della sintesi reale si riferiscono ad un oggetto *reale naturale*: i prodotti della sintesi immaginativa civile si riferiscono ad un oggetto *reale fattizio*: i prodotti della sintesi immaginativa poetica si riferiscono ad un oggetto *chimerico e finto*: i prodotti finalmente della sintesi ideale non si riferiscono ad alcun oggetto. Io non intendo con ciò, che gli oggetti non somministrino allo spirito de' motivi per formare queste combinazioni ideali. Dico solo, che lo spirito prescinde nelle combinazioni, di cui parliamo, dalla loro esistenza fuori di se stesso, e che egli può formarle senza averle osservate in alcun oggetto.

I nomi delle idee complesse de' matematici non presentano alcuna ambiguità, per le seguenti ragioni: 1.° le idee semplici, che entrano in queste combinazioni, sono idee essenziali allo spirito umano, essendo le idee dello spazio e dell'unità: 2.° queste combinazioni sono formate dalla stessa idea ripetuta in uno stesso, o diverso modo: 3.° i matematici prendono la precauzione di definire i vocaboli delle loro idee complesse; 4.° eglino rendono sensibili queste idee colle figure.

Ma i nomi delle idee complesse, le quali sono composte di diverse idee semplici, e che *Locke* chiama *nomi de' modi misti*, presentano una grande ambiguità, ed incertezza, ed eccone le ragioni. Quando i ragazzi apprendono le lingue, per far loro intendere ciò che significano i nomi delle idee semplici, o delle idee complesse degli oggetti reali, si mo-

stra ordinariamente loro la cosa, di cui si vuole, che eglino abbiano l'idea, e si dice loro molte volte il nome che n'è il segno. Ma per i nomi de' modi misti, e principalmente per i più importanti che esprimono le idee morali, i ragazzi ordinariamente apprendono prima i vocaboli; e per saperne il significato o eglino ricorrono agli adulti, per ispiegarlo loro, o pure l' indovinano da se stessi, colle proprie riflessioni nella conversazione ordinaria degli uomini.

Da ciò avviene, che questi vocaboli, nella bocca della maggior parte degli uomini, non sono altra cosa, se non che semplici suoni; o se pure hanno qualche significato, questo è ordinariamente molto indeterminato.

Coloro, che sono i più esatti a determinare il senso, che eglino danno a' vocaboli, non possono evitare l'inconveniente di legare a' vocaboli idee complesse differenti da quelle, che altre persone abili vi legano. Sebbene, per cagion di esempio, i vocaboli di *gloria*, di *onore*, di *gratitudine* ec. sieno gli stessi nella bocca di tutti gl' italiani, intanto l'idea complessa, che ciascuno ha nello spirito, e che esprime con tali vocaboli, è molto differente ne' diversi individui.

Le combinazioni della sintesi immaginativa sono ancora arbitrarie. Ora siccome non tutti fanno queste combinazioni, così non tutte le lingue hanno un vocabolo destinato, per esprimere la stessa idea complessa; perciò molte volte non si può tradurre il vocabolo di una lingua, per mezzo di un vocabolo di un' altra.

È facile dedurre da tutte queste osservazioni, quale oscurità dee essere stata generalmente sparsa negli scritti degli autori antichi, e che son vissuti in differenti paesi. Il gran numero de' volumi, che gli eruditi hanno scritto, per illustrare queste epere, prova quanta penetrazione, e quanta forza di raziocinio si richiegga per iscovrire il vero senso degli antichi autori.

Quella disciplina, in cui si spiegano le regole per valutare l' altrui testimonianza, e per distinguere i libri genuini da' supposti, i pezzi intrusi da aliena mano, i pezzi mancanti ec.

chiamasi *Critica*, e quella parte della critica, in cui si spiegano le regole per l'interpretazione de' libri, chiamasi *Ermeneutica.* Un generale pirronismo su i fatti dell' antichità è una follia; ma un dommatismo generale non è una follia minore: *Medium tenuere beati.*

Io ho compiuta l' analisi di tutte le cagioni de' nostri errori: non so, se ne abbia omesso alcuna; ma credo di no. Io sono stato guidato in questa analisi dal principio, che tutti gli errori son giudizî falsi, e che essi debbono, in conseguenza, avere gli stessi motivi de' nostri giudizî. Quando questi motivi son reali, i giudizî son veri, quando i motivi son apparenti, e ci presentano un falso aspetto, i giudizî son falsi. Quando si prende, per esempio, per testimonianza dei sensi ciò che questi non dicono, i giudizî son appoggiati su i motivi apparenti del senso interno, o de' sensi esterni.

Alcuni filosofi ripongono fra le cagioni de' nostri errori le passioni. Ma dell' influenza delle passioni su lo sviluppo dell' intendimento parleremo nella filosofia pratica o morale, che sarà trattata immediatamente al seguito di questa logica mista.

CAPO V.

DELLA PROBABILITA'. DELLE IPOTESI.

§. 76. Quando più cose sono richieste, per l' esistenza di una qualità, o più cose concorrono a produrre un effetto, o come concause, o come condizioni, e di queste se ne conosce la maggior parte, ma non tutte; la qualità o l' effetto non può dedursi se non che *probabilmente*. Lo stesso accade quando un effetto può nascere da varie cause: non si può allora concludere dall' effetto dato ad una certa causa, se non che probabilmente.

Quando poi si ha un effetto, di cui si ignora la causa, allora i filosofi sogliono ricorrere alle *ipotesi*, cioè suppongono l' esistenza di una causa determinata, per ispiegare l' effetto.

Se osservo in un giovanetto. 1.° Un ingegno grande, e pronto, 2.° un ardente desiderio di sapere, 3.° un' applicazione indefessa allo studio, 4.° un' abbondante copia di soccorsi per lo studio, come libri, maestri, ec. 5.° un' ottima volontà ne' maestri, 6.° un buon metodo d' istruirlo; io deduco probabilmente, che il giovanetto, di cui parliamo, diverrà un uomo dotto, e l' ornamento della Repubblica letteraria. Questa deduzione è probabile, e non certa; poichè per l' effetto si richiedono altre condizioni, che io non conosco. Il giovanetto dee serbare la sua sanità, che un morbo potrebbe rapirgli, e con essa rapirgli il vigor dell' ingegno; e formare un ostacolo alla continuazione dell' applicazione. Potrebbe inoltre il giovanetto esser sedotto da' piaceri,

ed immergendosi nelle vie limacciose del vizio abbandonare lo studio, e la meditazione. Potrebbe ancora, per una calunnia di un potente, essere gettato in un carcere, e così rimaner privo de' soccorsi necessarî al progresso della scienza: in breve, potrebbe da varî accidenti venire impedita la continuazione dello studio. Per poter esser certo dell'effetto, dovrei conoscere la continuazione de'mezzi, per progredire nel sapere. Io non ho dunque tutte le condizioni necessarie per l'esistenza dell'effetto; ma solamente ne ho la maggior parte, la mia deduzione è perciò solamente probabile.

Similmente se in una sera di està trovo molto riscaldata una pietra, su di cui vedo della cenere, il calore in questa pietra ha potuto derivare tanto dal sole, che dal fuoco su di essa acceso: la veduta nondimeno delle ceneri, mi spinge a giudicare, che il fuoco acceso sulla pietra abbia influito a produrre il calore, che in essa osservo. Ma questa deduzione non può essere che probabile; poichè le ceneri han potuto essere da un altro luogo trasportate su la pietra: inoltre han potuto rimanervi dopo di essere stato acceso il fuoco molti giorni innanzi, e così tutto il calore accumulato su la pietra, di cui parlo, ha potuto solamente derivare dall'azione del Sole.

Le nostre deduzioni son dunque probabili, quando noi non abbiamo note tutte le condizioni necessarie per l'esistenza di una qualità, o di un effetto; o non abbiamo note tutte le condizioni necessarie, per determinare la causa di un effetto dato.

Un giudizio probabile è dunque un giudizio appoggiato su motivi conosciuti per insufficienti.

§. 77. Ogni proposizione, in se stessa considerata, è necessariamente o vera o falsa. Ma una stessa proposizione può essere certa ad un uomo, incerta ad un altro. Da ciò segue, che la certezza, la probabilità, il dubbio, sono stati dello spirito umano che possono esser differenti in differenti individui. Un esempio rischiarerà meglio questo pensiere.. La proposizione: *al di fuori dello spirito esistono corpi*, in se stessa considerata, è necessariamente vera o falsa. Ma essa

è certa per un materialista, incerta per uno scettico, il quale può trovarla più o meno probabile. La proposizione poi: *Al di fuori dello spirito non esistono corpi*, è certa per un idealista; incerta per uno scettico, il quale può trovarla più o meno probabile.

L'ignoranza, la scienza, il dubbio, l'opinione, son dunque diversi stati dello spirito. L'ignoranza consiste nella mancanza assoluta di motivi per giudicare. Se mi domandate: *Il numero delle stelle è pari o dispari?* risponderò d'ignorarlo, perchè non ho alcun motivo per giudicare essere il numero delle stelle pari; nè ne ho alcuno per giudicare essere questo numero dispari. Un testimone mi dice, di aver veduto, che Tizio con un colpo di spada ha ucciso Cajo; un altro mi dice di aver veduto che il colpo di spada fu vibrato a Tizio da Sempronio; se ignoro le qualità morali de' due testimoni, e lo stato diverso dell'animo loro, stando alla loro semplice testimonianza, sarò nel dubbio, se Tizio sia stato ucciso da Cajo, o pure da Sempronio; perhè il motivo per affermare è uno, e quello per negare è ancora uno. Quando dunque si ha un ugual numero di motivi per affermare, che per negare, un tale stato dello spirito chiamasi *dubbio*. Quando il numero de' motivi per l'affermazione è maggiore di quello per la negazione, la proposizione affermativa si chiama *probabile*. Se il maggior numero de' motivi è a favore della proposizione negativa, questa sarà probabile. Gli stati dello spirito, riguardo alla conoscenza, son dunque l'ignoranza, il dubbio, l'opinione, la scienza. Il dubbio, e l'opinione sono diverse specie d'incertezza.

Sebbene la certezza e la probabilità sien relative all'anime di ciascun uomo, pure, avuto riguardo alle facoltà dello spirito umano in generale, può universalmente stabilirsi, esservi alcune proposizioni, su le quali lo spirito umano può acquistar la certezza, esservene alcune altre, su le quali egli non può acquistare, che la probabilità. La ragione si è, che vi ha una certezza, la quale è il risultamento necessario di un determinato uso delle nostre facoltà; e che da un'

altra parte vi sono de' limiti prescritti allo spirito umano, i quali non può egli oltrepassare giammai. Così possiamo generalmente asserire, che l' intelletto dell' uomo può avere la certezza di questa proposizione: *tutti i raggi di un cerchio sono eguali*; e che avrà una tal certezza sempre che avendo le idee del cerchio, e del raggio, ne farà la conveniente comparazione.

Un filosofo può asserire, senza tema di errare, che vi sono molti avvenimenti futuri, riguardo a' quali non può aversi, se non che una previsione probabile. L' esempio, recato di sopra del giovanetto studioso, può servire a render chiaro ciò che dico. Chi mai può prevedere con certezza, che il nomato giovanetto vivrà tanto tempo da divenire un uomo celebre? Chi mai potrà prevedere con certezza che niuna causa accidentale lo rapirà allo studio ed alla gloria?

Vi sono de' limiti prescritti allo spirito umano. Egli ignorerà sempre le proprietà assolute degli oggetti esterni. Iddio sarà sempre per lui un essere incomprensibile. L' azione sarà sempre un mistero.

§. 78. È una certezza metafisica, dice *Filangieri*, secondo l' idea comune, che si ha della certezza, che ne' triangoli rettangoli il quadrato dell' *ipotenusa* è uguale alla somma de' quadrati, che si fanno ne' *cateti*, ed è una certezza morale, che Cesare conquistò le Gallie. Si domanda; quale di queste due proposizioni sarà più certa per un uomo? Io rispondo, continua *Filangieri*, che per un geometra sarà più certa la prima, e per un filologo la seconda. Manca al geometra la cognizione intera di tutti que' principî, di tutte quelle proposizioni, di tutti que' raziocinî, che dimostrano l' uguaglianza del quadrato dell' ipotenusa a' quadrati de' *cateti*, o se ha la cognizione di tutte queste cose, egli non ha l' uso di combinarle con tanta franchezza, quanta se ne richiede, per vederne tutti i rapporti, tutti i risultamenti. Nella certezza dunque, conclude il filosofo citato, non vi è niente di assoluto: tutto in essa è relativo; ed i gradi di maggiore o minore certezza così di due uomini sulla stessa proposizio-

ne, come di uno stesso uomo sopra due proposizioni diverse, non si possono ritrovare, che nella disposizione dell'animo di colui che gli ha.

Ciò, che ho riportato dell'illustre scrittore, merita riflessione. Supponiamo concentrati in uno stesso individuo il geometra ed il filologo, e per non fare una supposizione, che i fatti non somministrano, poughiamo, che questo individuo sia *Newton*, il quale fu insieme geometra immortale, e filologo esimio; domandasi: quale delle due proposizioni rapportate sia stata per lui più certa? *Filangieri* risponderà forse, che la certezza nel caso supposto, è uguale per tutte e due le proposizioni? Una tal risposta sarebbe per me equivoca, e meriterebbe una spiegazione.

Abbiamo distinto le verità necessarie dalle verità contingenti, e fa d'uopo ancora distinguer queste in quelle, che hanno per oggetto le costanti leggi della natura, e quelle, che hanno per oggetto le azioni libere degli uomini. Lo spirito percepisce il rapporto fra il predicato ed il soggetto nelle prime in un modo diverso, in cui lo percepisce nelle seconde, e nelle terze; e nelle seconde lo percepisce ancora in un modo diverso, in cui lo percepisce nelle terze. *Il cerchio ha i raggi uguali. L'oro è malleabile. Cesare ha conquistato le Gallie.* Ecco tre giudizî espressi colle parole. Ma questi giudizî sono di diversa natura, pel diverso modo, in cui lo spirito può percepire il rapporto fra il predicato ed il soggetto. Per conoscere questo modo diverso, basta enunciarlo nelle proposizioni così: *Il cerchio ha necessariamente i raggi uguali. L'oro è naturalmente, e costantemente malleabile. Cesare ha liberamente conquistato le Gallie.*

Fa d'uopo distinguere il sentimento della certezza dal giudizio su la certezza. Il primo è la coscienza di un giudizio senza il timore d'ingannarsi. Il secondo è un giudizio vero o falso, con cui si pensa, che il numero de' motivi a favore di un giudizio è sufficiente. Da ciò segue che un uomo può giudicare, che una data proposizione è certa, e nello stesso tempo essere affetto da un sentimento d'incertezza, ri-

guardo alla stessa. È questo il caso di *Obbes*, che, persuaso della non esistenza degli spiriti, ne temeva ciò non ostante l'apparizione. Similmente un uomo può essere incerto di una proposizione per giudizio, ed esserne certo per sentimento; non essendo affetto da alcun timore d'ingannarsi. Credo, che questo era il caso di *Bayle*. Io non trovo, mi pare che egli diceva, le prove certe della Religione; ma io la credo per sentimento.

Premesse queste distinzioni su la verità, e su la certezza, si vede in primo luogo, che la certezza è semplice, ed indivisibile, e che non può darsi una certezza maggiore di un' altra certezza; e che perciò è irragionevole d'istituire alcun paragone su la quantità della certezza. Se la certezza si prende per sentimento, è necessario che vi sia o non vi sia il timore d'ingannarsi; nel primo caso non vi ha affatto certezza, nel secondo la certezza esiste. Se la certezza si prende per giudizio, o si giudica, che i motivi a favore di una proposizione non sono sufficienti, e non vi ha certezza, o si giudica, che questi motivi sono sufficienti, e la certezza esiste. Non si parla dunque con esattezza, quando si domanda: *Qual certezza è maggiore la metafisica, la fisica, o la morale?*

Ma sebbene non possa istituirsi alcun paragone, circa la quantità, o il grado della certezza, pure non può non ammettersi diverse specie di certezza. Prendiamo le tre proposizioni rapportate di sopra. *Il cerchio ha necessariamente i raggi uguali. L'oro è costantemente malleabile. Cesare ha liberamente conquistate le Gallie.* Se il modo di giudicare in queste proposizioni è diverso, segue che la coscienza di ciascuno de' tre giudizi rapportati è diversa ancora. La prima racchiude in sè il sentimento della necessità del predicato, la seconda quello della costanza, la terza quello dell' *eventualità.* Considerata dunque la certezza nel sentimento, la distinzione delle tre certezze *metafisica*, *fisica*, e *morale*, mi sembra di doversi ammettere. Se poi la certezza si considera nel giudizio, l'enunciata distinzione si dee ammettere

ancora. Nella prima proposizione lo spirito non può trovare un numero di motivi, ma un solo motivo, e questo è l' *identità*; nelle due altre vi debbono concorrere per la certezza molti motivi. E finalmente l' oggetto del giudizio della certezza essendo diverso ne' casi enunciati, i giudizî su la certezza sono di tre spezie, perchè gli oggetti su di cui si versano, sono di tre spezie, cioè giudizî su i rapporti d' identità o di diversità delle nostre idee, giudizî su i fatti dell' ordine naturale, e giudizî su i fatti volontarî, e liberi degli uomini.

Il giudizio sulla certezza può esser vero, e può esser falso. Per evitar l' errore in siffatti giudizî su la certezza fa d' uopo badare alla natura del giudizio, che forma l' oggetto dell' altro giudizio su la certezza. Ne' giudizî sperimentali sintetici sarebbe assurdo il richiedere per la loro certezza la necessità, o l' impossibilità dell' opposto. Ne' giudizî su i fatti liberi degli uomini sarebbe ugualmente irragionevole il pretendere, che ciascun uomo fosse testimone oculare del fatto, che narrasi. La natura di questi giudizî esclude i motivi, de' quali parliamo.

Le riflessioni fatte su i giudizî de' fatti liberi, possono presso a poco applicarsi ai giudizî su i fatti particolari o straordinarî della natura fisica; come sarebbero i seguenti: *Il Vesuvio nelle vicinanze di Napoli, e l' Etna nella Sicilia, mandano fuori delle loro cime del fuoco. Forti tremuoti nel* 1783 *fecero molto danno nelle Calabrie.*

§.79. I giudizî, in forza de' quali gli uomini operano nel corso ordinario della vita, sono per lo più probabili, e non possono per lo più esser che probabili. Se il negoziante non volesse intraprendere i suoi negozî, se non nel caso in cui fosse certo del guadagno, il commercio non avrebbe esistenza. Se il viaggiatore non volesse intraprendere i suoi viaggi, se non nel caso, in cui fosse certo di non andare ad incontrare alcun pericolo, non si muoverebbe certamente dalla propria casa. Si può dir lo stesso di tutti i fatti, che dipendono da condizioni, che non possono con certezza preveder-

si. Per operare con prudenza in questi casi è sufficiente la probabilità più o meno grande, che sia possibile.

Da ciò segue, che è una falsa logica dagli avvenimenti giudicar de' consigli; sebbene uno abbia preso una risoluzione prudente, seguendo la probabilità, il farlo reo di quanti mali dopo son accaduti, o per semplice caso, o per malizia di altri uomini, o per altri accidenti, i quali era impossibile prevedere, sarebbe un errore.

Non solamente amano gli uomini, riflette sensatamente l'autore dell'arte di pensare, ugualmente l'esser saggi e felici, ma non pongon divario tra il felice ed il saggio, nè tra l'infelice, ed il colpevole; questa distinzione sembrando loro esser troppo sottile. Sono ingegnosi nel trovar difetti, da' quali s'immaginano, che sieno nati i mali avvenimenti: e siccome gli astrologi, visto qualche accidente, mai non mancano di ritrovar l'aspetto delle stelle, che l'hanno predetto; così costoro non mancano di trovar dopo le disgrazie, e le calamità, che chi vi è caduto, se le ha meritate con qualche azione imprudente. Gli è mal riuscita la cosa; egli ha dunque il torto. Così comunemente ragionasi e si è ragionato, perchè sempre vi fu poca esattezza ne' giudizî degli uomini, i quali non conoscendo le vere cagioni delle cose, le assegnano secondo gli avvenimenti; lodando quelli che felicemente, e biasimando quelli, che infelicemente riusciti vi sono.

La probabilità ha de' gradi: per determinarli fa d'uopo conoscere il numero sufficiente de' motivi, per la certezza del giudizio in quistione. Riprendiamo l'esempio del giovanetto studioso recato di sopra §. 76. Ai sei motivi, che ho per giudicare, che diverrà un uomo dotto, aggiungiamo quelli che mi mancano, per mettermi in istato di certezza: questi sono 1.° la continuazione del vigor dell'ingegno, 2.° la continuazione della buona volontà di studiare; 3.° la continuazione de' mezzi esterni per farlo. Il numero sufficiente de' motivi sarebbe dunque quello di nove: di questi ne concorrono a favore del mio giudizio sei; la probabilità è dunque qui di sei noni. Ma il calcolo potrebbe farsi altrimenti. Le con-

dizioni, affinchè il giovanetto divenisse dotto sono 1.° vigor d' ingegno, 2.° genio per lo studio, 3.° circostanze esterne favorevoli, 4.° continuazione del vigor dell' ingegno, 5.° continuazione del genio, 6.° continuazione delle circostanze esterne favorevoli. In questa posizione il numero de' motivi a favore del mio giudizio è tre, e la probabilità è di tre sesti. Questo esempio fa vedere, che la determinazione del grado della probabilità non riesce sempre senza difficoltà; e che molte volte non può determinarsi affatto. Come determinare, per esempio, il grado della probabilità della continuazione della salute del giovanetto? Io ho chiamato probabile quella proposizione, a favore della quale concorre il maggior numero de' motivi, ma comunemente non si usa sempre un tal linguaggio, e si chiama anche probabile quella proposizione, a favor della quale concorrano alcuni motivi, qualunque ne sia il numero.

Difetto molto ordinario fra gli uomini si è il giudicare temerariamente delle azioni, e intenzioni altrui; e vi si cade perchè non si calcola la probabilità delle deduzioni. Potendo un effetto nascer da varie cagioni, si attribuisce ad una cagione sola.

L' autore dell' arte di pensare ne reca alcuni esempi. Un uomo di lettere è di un medesimo parere con un eretico in una materia critica, indipendente da qualunque controversia di religione: un avversario maligno ne conchiuderà, aver egli dell' inclinazione per gli eretici; ma ciò temerariamente, potendo quest' uomo di lettere essere indotto dalla ragione e dalla verità, ad esser di una tale opinione. Uno scrittore parlerà con qualche ardore contro di un' opinione, che crede pericolosa. Si accuserà di odio, e mal animo contro di chi l' ha pronunziata, ma ciò temerariamente ed ingiustamente; questo ardore potendo ugualmente nascer dal zelo della verità, e dall' odio contro le persone. Uno è amico di un malvaggio: concludesi, che è unito d' interesse col malvaggio, e che partecipa delle colpe di lui. Così non ne segue: forse le ha ignorate, e forse non vi ha parte al-

cuna. Qualche volta non si riverisce chi si dee. Colui, dicesi, è un superbo, un insolente. Ma ciò forse procede da inavvertenza, e da dimenticanza. Il silenzio qualche volta è segno di modestia e di saggezza, e qualche volta di stupidezza. Si concluderà perciò male dicendo: egli non parla è dunque stupido. La lentezza denota ora un animo assennato, ora un ottuso. Non si ragionerà bene dicendo: è egli lento nelle sue operazioni, è dunque d'ingegno ottuso. Il cangiar di parere talvolta è indizio d'incostanza, talvolta di sincerità. Mal si concluderà perciò, un uomo esser incostante, per aver cambiato d'opinione, tal cambiamento potendo derivare dall' amore della verità.

§. 80. Parliamo brevemente dell' ipotesi. Quando s' ignora la causa di un dato effetto, si ricorre alle ipotesi, cioè si suppone, che la causa sia una certa cosa. La prima condizione dell' ipotesi è, che non sieno in se stesse impossibili, cioè contradittorie, e che i fatti osservati non le contradicano. La seconda è, che spieghino i fenomeni. Se manca la prima condizione, le ipotesi son certamente false, e non possono ammettersi; se manca la seconda non sono ipotesi, poichè il fine dell' ipotesi è appunto quello di spiegare alcuni dati effetti. Gli esempi renderanno chiara l' applicazione di queste regole. Per ispiegare i fatti del pensiere, un materialista suppone nel cervello un certo organo chiamato il *sensorio*, o il principio del sentimento: egli aggiunge, che i diversi pensieri non sono, se non che diversi moti del sensorio. Questa ipotesi ripugna ai fatti del pensiere, i quali, come abbiamo dimostrato nell' ideologia, ci mostrano l' unità sintetica del pensiere; e questa è impossibile senza l' unità metafisica del soggetto pensante, o per dir meglio, nel sentimento dell' unità sintetica del pensiere si contiene il sentimento dell' unità metafisica del *me* pensante. L' ipotesi del materialismo è dunque un' ipotesi falsa, ed assurda.

Bonnet cerca di spiegare di una maniera meccanica il fatto della reminiscenza. Egli chiama fibra *vergine* quella fibra del cervello, che non è stata mossa ancora, e suppone, che il

moto della fibra vergine sia diverso dal moto della stessa fibra, allora che è mossa della stessa maniera per la seconda volta, e dopo ancora, e che l'impressione fatta su l'anima dalle fibre vergini non è la stessa di quella, che vi producono queste fibre allora, che son mosse della stessa maniera dopo la prima volta. Il sentimento, egli conclude, che produce questa diversità d'impressione, è la reminiscenza. Questa ipotesi ha il difetto di non ispiegare il fatto, che si propone di spiegare. Per aver luogo la reminiscenza è necessario, che lo spirito abbia la stessa idea raddoppiata, ma in un modo alquanto differente; *Bonnet* pretende, che questa differenza risulti dalle diversità che passa fra il moto della fibra vergine, ed il moto della stessa fibra, mossa dello stesso modo, dopo di aver perduto la sua verginità. Ma allora che il moto della fibra non vergine esiste, il moto della fibra vergine non è più. L'ipotesi dunque di cui parliamo, non ispiegando il fatto, che essa si propone di spiegare, dee cancellarsi dal numero delle ipotesi.

Malebranche vuol spiegare, che la facilità di pensare si acquista coll' esercizio, come tutti gli altri abiti. Egli prende per principi questi fatti: 1.° il moto è la causa de' cambiamenti, che avvengono nel corpo umano, 2.° gli organi hanno una maggior flessibilità a proporzione che maggiormente si esercitano. Egli suppone in seguito, che tutte le fibre del corpo umano sono tanti piccioli canali, ove circola un liquore sottilissimo, chiamati *spiriti animali*, il quale si spande nella parte del cervello, ove è la sede del sentimento, e vi fa differenti traccie; che queste son legate colle nostre idee, e che le risvegliano. Da ciò *Malebranche* conclude, che bisogna ne' primi anni della vita esercitarsi a meditare su di ogni sorta di oggetti, a fine di acquistare una certa facilità di pensare a ciò che si vuole. Perchè nello stesso modo, che acquistiamo una gran facilità di rimuovere le dita delle nostre mani in ogni maniera, e con una gran velocità, pel frequente uso che ne facciamo, suonando degli strumenti, così le parti, del nostro cervello, di cui

il moto è necessario, per immaginare ciò che vogliamo, acquistano per l' uso una certa facilità a piegarsi, la quale fa sì, che s' immaginino le cose che si vogliano immaginare, con molta facilità, e chiarezza.

L' ipotesi rapportata ha tutte le condizioni per un' ipotesi. Essa non è contradittoria in se, nè ripugna a' fatti osservati. Essa spiega il fatto, che si propone di spiegare. Ma essa non è, che una ipotesi, poichè i canaletti delle fibre, ed il liquore in essi, chiamati *spiriti animali*, sono cose ipotetiche, cioè supposte non provate.

Questa ipotesi somministra eziandio a *Malebranche* le spiegazioni di altri fatti. Egli vi trova, fra le altre cose, la ragione de' differenti caratteri, che si scorgono negli spiriti umani. Gli basta perciò di combinare l' abbondanza, e la scarsezza, l' agitazione, e la lentezza, la grossezza e la picciolezza degli spiriti animali colla delicatezza, e colla grossezza, l' umidità, e l' aridità, la rigidezza, e la flessibilità delle fibre del cervello. Nella stessa maniera, egli dice, che la larghezza, la profondità, e la nitidezza de' tratti di qualche incisione dipende dalla forza, colla quale il bulino agisce, e dalla debole resistenza del metallo; così la profondità, e nitidezza de' vestigi dell' immaginazione dipende dalla forza degli spiriti animali, e dalla costituzione delle fibre del cervello; ed è la varietà, che ritrovasi in queste due cose, che produce la gran differenza la quale si ravvisa tra gli spiriti. Il filosofo citato deriva dalla costituzione del cervello ne' bambini, negli uomini fatti, e ne' vecchi, la differenza che si scorge nella facoltà d' immaginare di queste tre età.

Le fibre del cervello, egli dice, nella infanzia sono molli, flessibili, e delicate.

Nell' età più matura diventano più secche, più dure, e più forti. Ma nella vecchiaja sono quasi del tutto inflessibili, e non obbediscono che molto difficilmente a' corsi degli spiriti animali: inoltre son esse molto dense, e frammiste alcune volte ad umori sovrabbondanti, che il debole calore della età non può dissipare. Poichè nella stessa

maniera che vediamo le fibre della carne indurirsi col tempo, e la carne di un perniciotto essere più tenera che quella di una vecchia pernice, così le fibre del cervello di un fanciullo, o di un giovanetto debbono esser molto più molli, e più delicate, che quelle delle persone più avanzate in età. Si riconoscerà la ragione di questi cangiamenti, continua *Malebranche*, se si consideri, che queste fibre sono continuamente agitate dagli spiriti animali, che scorrono all' intorno di esse in più maniere differenti; poichè nella maniera stessa che i venti disseccano la terra, su la quale soffiano, così gli spiriti animali colla loro continua agitazione rendono a poco a poco più secche, più compresse, più solide le fibre del cervello dell' uomo, cosicchè le persone più provette le debbono aver quasi sempre più inflessibili, che quelli i quali son meno avanzati in età. E riguardo a quelli che sono della medesima età gli ubbriaconi, che per più anni hanno fatto un eccessivo uso del vino, o di simili bevande capaci di ubbriacare, debbono averle più solide e più inflessibili di quelli, che non gustano simili bevande in tutto il tempo della loro vita. Si leggano i primi sei capitoli del libro secondo della *ricerca della verità* dell' autore citato.

§. 81. Siffatte ipotesi non somministrano allo spirito le vere cagioni delle cose, e non servono a condurlo alle scoverte: esse servono a soddisfare in certo modo il bisogno, che ha il nostro intelletto di salire dall' effetto alla causa; ed a render sensibili alcune verità. Particolarmente poi le ipotesi de' filosofi circa il fisico de' nostri pensieri nel cervello, e nel corpo, non hanno un risultamento felice. L'unione de' fatti, e delle ipotesi, osserva giustamente *Dugald Stewart*, è una delle cause, che ha ritardato il progresso della filosofia dello spirito umano. Se in questa non andiamo al di là de' fatti attestati dalla coscienza di ciò che accade in noi stessi, i risultamenti saranno certi e luminosi. Per esempio le leggi dell' associazione dalle idee, e la dipendenza della memoria dall' attenzione sono de' fatti generali

somministratici dalla coscienza. Quando con questi fatti ne spieghiamo degli altri, il nostro metodo sarà scientifico. Ma se la nostra curiosità va al di là, e se tentasi di spiegare l'associaziane delle idee, per mezzo di certe vibrazioni supposte, o per altri cambiamenti ugualmente supposti nello stato del cervello; e ancora se si pretende di spiegar la memoria supponendo delle traccie del sensorio, si mescolano manifestamente le verità importanti alle congetture. Io sono precisamente dell'avviso di questo filosofo. Quando per la prima volta lessi il titolo dell'opera di *Bonnet*: *Saggio analitico su le facoltà dell'anima*, io era in una grande aspettativa, e credeva di leggere la scienza de' fatti del pensiere umano; ma dopo la lettura, la mia aspettativa rimase vota: io non vi trovai che una raccolta di congetture su lo stato del nostro cervello nell'atto del pensiere. Il titolo di quest'opera, diss'io, è dunque illusorio. La scienza dello spirito umano dee esser appoggiata interamente su la testimonianza della coscienza. Noi siamo costretti dalla natura de' nostri bisogni, ad occuparci ne' primi tempi della nostra vita intellettuale degli oggetti materiali. Perciò giudichiamo i fenomeni del mondo materiale meno misteriosi di quelli dello spirito: in conseguenza egli ci sembra, che si fa qualche progresso nella spiegazione de' fatti intellettuali, allora che fra essi, ed i fatti materiali, si concepisce una specie di analogia. Il filosofo dee abbandonare questo pregiudizio.

Ma si dirà: la dipendenza del morale dal fisico è incontrastabile. Io l'ammetto ben volentieri, e son molto lontano dal negarla. Questo fatto generale nondimeno della influenza del fisico nel morale si nasconde interamente ne' casi particolari, e se il filosofo vuole circostanziatamente seguirlo, oltre di fare il numero delle congetture molto maggiore del numero delle conoscenze certe, e rendere così congetturale la scienza dello spirito, corre pericolo di avanzare opinioni ridicole, e contrarie ai fatti. *Condillac* fa su l'oggetto una solida osservazione: *Malebranche*, egli dice, non si rappresenta, che molto imperfettamente gli spiriti animali, la loro

circolazione in tutto il corpo e le tracce che fanno nel cervello. Quando un sistema rende la vera ragione delle cose, tutti i ragguagli ne sono interessanti, ma le ipotesi di cui parliamo divengono ridicole, quando i loro autori si fanno una legge di svilupparle con molta diligenza. La ragione si è, che più eglino moltiplicano le spiegazioni vaghe, più sembrano di compiacersi, di aver penetrato la natura, e loro non si perdona questo abbaglio. Queste sorti d' ipotesi vogliono dunque essere esposte brevemente, e non richiedono altri ragguagli, se non quelli che bisognano, per rendere sensibile una verità. Si può giudicare, conclude *Condillac*, se Malebranche sia esente di rimproveri a questo riguardo.

L' uso che *Malebranche* fa della sua ipotesi giustifica la riflessione di *Condillac*. Gli spiriti animali, dice il primo, trasmettendo le impressioni al cervello di una madre, passano quindi a comunicarlo al cervello del bambino, che si trova nel seno della madre. Così i bambini vedono ciò che la loro madre vede, intendono le medesime grida, ricevono le medesime impressioni dagli oggetti, e sono agitati dalle medesime passioni.

Quando si lascia il freno alla propria immaginazione, le supposizioni si accumulano a dismisura. Egli è impossibile di avere una data sensazione, senza che l' impressione provenga dal corpo proprio a produrla, e senza l'organo particolare atto a trasmetterla. Così senza l' impressione fatta dal corpo luminoso, o illuminato, cioè senza l' impressione provveniente dal corpo chiamato luce su l' organo dell' occhio, non si possono ricevere le sensazioni di chiarore, e de' colori. Noi diamo spesso la realtà alle nostre astrazioni. Tutte le sensazioni provengono da impressioni fatte nel cervello; basta dunque, si conclude, avere spiriti animali atti a produrre quale che siasi impressione per avere sensazioni di ogni specie.

Ma gli spiriti animali non hanno questa potenza se non che nella nostra astrazione. Per avere le sensazioni della luce, e de' colori è necessario che l' impressione venga dal

fluido della luce, per mezzo dell' organo dell' occhio. Gli spiriti animali supposti agitati in qualunque modo siasi non hanno questa virtù. Ciò insegna l' esperienza, la quale non ha ancora trovato alcun modo possibile a produrre la sensazione della luce e de' colori in un cieco nato, pria che questi ricuperasse la vista e senza l' azione diretta della luce. *Malebranche* suppone l' opposto. Egli insegna che il bambino prova queste sensazioni senza che il fluido della luce agisca immediatamente su gli occhi di lui. Inoltre i bambini nascono alla luce nello stato d' ignoranza del mondo de' corpi; e se un bambino nasce cieco, ancorchè la madre di lui abbia la vista, egli non avrà alcuna sensazione di luce e di colore. *Malebranche* scriveva su gli errori della immaginazione, nell' atto stesso che egli era il trastullo della sua.

Vi sono nondimeno alcune ipotesi, le quali servono a dirigere le osservazioni, e a menare alle scoverte. Io ve ne reco due esempl. Supponghiamo, che io debba dividere il numero 94 pel numero 24: osservo, che il 2 entra quattro volte nel 9; suppongo perciò, che tutto il numero 24 entri ancor quattro volte nel numero 94. Se questa mia supposizione è vera, il 24 preso quattro volte dee fare il 94; ora moltiplicando il 24 per 4 si ottiene il 96; ciò dimostra la falsità della mia supposizione, e nello stesso tempo mi mena a conoscere, che il 24 non può entrare più di tre volte nel 94, e che il 94, è uguale al 24 preso tre volte, più il 22.

L' esempio recato dell' Aritmetica fa conoscere l' utilità di alcune ipotesi, e come esse dirigano le osservazioni, e menino alle scoverte. Ma rechiamone un esempio fisico.

L' esperienza insegna che l' acqua nelle trombe in cui si è fatto il vòto collo stantuffo s' innalza al di sopra del livello che essa ha nella vasca. Una tal salita era attribuita dagli antichi all' orrore, che la natura aveva del vòto, e dall' istesso immortale *Galilei* alla forza dell' istesso vòto, che la credette non illimitata, quando fu avvertito non salire l' acqua nel vòto fatto nelle trombe, se non all' altezza di circa 39 palmi sul livello del mare. *Torricelli* nel 1643

sospettò che la cagione di tale salita era la pressione dell' aria atmosferica su la superficie dell' acqua nella vasca. Per verificare la sua ipotesi egli fece l'esperienza del tubo rovesciato col mercurio. Questa esperienza è la seguente. Si prenda il cannello di Cristallo A B del diametro non meno di un mezzo minuto, della lunghezza di 4 palmi; e chiuso ermeticamente in A e aperto in B si riempia questo cannello perfettamente di mercurio, senza che entro di esso vi resti aria; e applicato strettamente l'estremo di un dito in A in modo, che non vi rimanga aria tra il mercurio e 'l dito, si rovesci il cannello e verticalmente s' immerga coll' estremo A nel mercurio contenuto in un piccolo vase C. Tolto il dito da A, dopo tale immersione, si osserva il mercurio alquanto scendere nel cannello, e fermarsi, quando l'altezza, che ha nel cannello su la superficie di quello che è nel piccolo vase C è circa once 34 1/2 ancorchè si scuota quanto si voglia il cannello.

Ora una massa d' acqua alta palmi 39 pesa tanto quanto una massa di mercurio alta once 34 1/4, purchè abbiano le due masse la stessa base. Questa esperienza dimostra, che la stessa forza, la quale fa salire l' acqua ne' tubi voti d'aria circa 39 palmi sul livello del mare, fa salire il mercurio all' altezza di circa 34 2/3, ed anche altri fluidi a differenti altezze; ora questa forza non può supporsi che esista altrove se non che nella contigua aria atmosferica; l' esperienza dunque di Torricelli confermò la supposizione della pressione dell' aria.

Pascal confermò con altre osservazioni il raziocinio di Torricelli. Egli giudicò, che se l' aria è pesante, la pressione di questa dee diminuire o aumentare secondo l' altezza dell'atmosfera, egli osservò l' altezza del mercurio del tubo in siti, in cui la differenza delle altezze della colonna atmosferica era molto sensibile: si conobbe così che ne' luoghi alti il mercurio si abbassa, e sale ne' luoghi bassi; vale a dire che l'altezza della colonna del mercurio cresceva, quando cresceva l' altezza della corrispondente colonna atmosferica. Non si dubitò più della vera causa di questi fenomeni, e si conobbe esser questa la

pressione dell' aria. I contemplatori della natura non si arrestarono qui: eglino cercarono i mezzi di avere uno spazio vôto di aria; s' immaginò la macchina *pneumatica*; e si giunse a sentire la pressione dell' aria colle proprie mani; e così l'ipotesi divenne tesi. Arrestiamoci un momento, e notiamo il progresso dello spirito in questa seconda scoverta. Quando gli antichi dicevano, *che la natura ha orrore del vôto*, eglino personificavano la natura; ed adducevano una causa chimerica di un effetto conosciuto. Quando *Galilei*, attribuisce il fenomeno all' orrore del vôto, egli adduce una causa assurda: egli crede falsamente, che unendo de' vocaboli a formare una proposizione, unisca delle idee e formi un giudizio. Quando gli si fa osservare, che l' acqua non sale ne' tubi vôti al di là di 39 palmi sul livello del mare; questo fatto gli apre gli occhi, e lo fa accorgere che egli ignora la causa del fenomeno. Ecco il primo passo, che fece lo spirito indagatore della natura verso la verità. Egli incominciò dal dissipare il prestigio dell' errore consacrato dall' antichità. Se l' autorità degli antichi avesse imposto, l' adito alla scoverta sarebbe stato chiuso senza rimedio. Dissipato il prestigio dell' errore nasce il sospetto in *Torricelli*, che la causa del fenomeno era la pressione dell' aria, egli fa questa supposizione non per arrestarvisi, ma per dirigere le sue osservazioni, ed arrivare alla scoverta. Se la salita dell' acqua nelle trombe vôte, egli dice, è un' effetto della pressione dell' aria, il mercurio dee salire in un cannello vôto all' altezza di circa once 31 1/2; egli fa l'esperienza del tubo rovesciato riportato di sopra, e questa esperienza conferma la sua ipotesi. *Pascal* viene: egli dice: se la pressione dell'aria è la cagione della salita del mercurio nel tubo vôto; questa salita dee variare, secondo le differenti altezze dell' atmosfera: l' esperienza dimostra questa variazione, e conferma l' ipotesi sempre più. Ma ardisco dire, che il momento della certezza per un filosofo esatto non giunge, se non dopo l' invenzione della *macchina pneumatica*: allora l'ipotesi diviene tesi e sparge un lume molto esteso nella scienza della natura materiale.

CAPO VI.

ESPOSIZIONE ED ESAME DELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE.

§. 82. *Emmanuele Kant* nato il 22 aprile 1724 a Koenisberg in Prussia, e morto il 22 febbrajo 1804, è l'autore di una nuova filosofia, che si chiama *filosofia trascendentale*, ed ancora la *filosofia critica*. Siccome questo Autore si vanta di aver trovato un nuovo metodo di filosofare, che non sia nè dommatico, nè scettico, e che egli chiama *metodo critico*; così è necessario, che voi non siate stranieri nel paese di questa filosofia. Io non posso quì darvene altro che un brieve saggio, esponendovi i principî fondamentali della stessa. Nella mia opera intitolata: *saggio filosofico su la critica della conoscenza*, specialmente nel terzo, quarto, e quinto volume, si tratta ampiamente di essa.

Chiamo *filosofia trascendentale quella che determina a priori ciocchè vi ha di soggettivo nelle nostre conoscenze.* S' intende per *soggettivo* ciò che viene dallo spirito, cioè dal soggetto che conosce, non già dall' oggetto che si conosce: chiamasi quest' ultimo, vale a dire quello elemento della conoscenza, che viene dall' oggetto, *oggettivo.*

Che nelle nostre conoscenze vi sia qualche cosa di soggettivo, si era conosciuto prima della nascita della filosofia trascendentale. Se voi mirate un remo immerso nell' acqua, vi sembrerà rotto; ora la rottura di questo remo non è *oggettiva*, il remo non è rotto: questo rompimento del remo è un

nostro modo di vederlo ; esso è dunque *soggettivo*. Se siete situato in mezzo di due serie parallele di alberi , o di colonne ; queste serie vi sembreranno in lontananza convergere , ed in una gran distanza incontrarsi in un punto ; ora questa convergenza , e questa contiguità non sono mica nell' oggetto , esse sono nostre maniere di vedere , esse son dunque *soggettive* non *oggettive*. Una torre quadrata veduta in lontananza sembrerà rotonda : questa rotondità è soggettiva , è un nostro modo di vedere la figura di questa torre. Io non ne moltiplico gli esempî , potete moltiplicarli da voi stessi. Vi ricordo solamente di avervi mostrato nel capitolo secondo della psicologia, che gli odori , i colori , il freddo , il caldo ec. sono nostre maniere di essere , ed i modi diversi con cui percepiamo gli oggetti esterni , non già i modi in cui questi esistono.

Non solamente nelle nostre percezioni de' sensi si è ravvisato un nostro modo di vedere gli oggetti , non corrispondente agli oggetti stessi ; ma quest' elemento soggettivo si è manifestato ancora nei prodotti della meditazione : così abbiamo veduto che i rapporti di uguaglianza , di similitudine ec. sono semplici vedute dello spirito , e non già proprietà fisiche , ed assolute delle cose. Similmente abbiam osservato, che lo spirito ha effettivato il possibile , una durata distinta dalle cose successive , così ha prodotto alcune illusioni , che possono chiamarsi *trascendenti* , tutti questi elementi provenendo dall' attività dello spirito possono riguardarsi come elementi soggettivi delle nostre conoscenze , e de' nostri errori.

Ho più volte avvertito di non doversi confondere le relazioni logiche colle relazioni reali.

Ma la filosofia trescendentale si distingue in ciò dalle dottrine che la precederono , ch' essa annunciandosi come una scienza intera *a priori* , cerca di determinare *a priori* , indipendentemente cioè da qualunque esperienza , gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze ; essa riguarda come soggettivi molti elementi oggettivi , e li riguarda come inerenti nella nostra facoltà di conoscere , antecedentemente a qualun-

que dato sperimentale. Più, essa riguarda questi elementi soggettivi come vôti di realtà in se, e come fenomeni costanti. Essa cerca far nascere tutti gli oggetti della combinazione sintetica di questi elementi soggettivi, ed oggettivi insieme. Ma l' oggettivo del Kantismo non è l' oggettivo degli altri filosofi: esso non è reale in se, ma è un' apparenza, un feno meno; e nulla fuori delle apparenze può l' uomo conoscere.

§. 83. La filosofia trascendentale suppone dunque 1.° che vi sono in noi *a priori*, indipendentemente da qualunque esperienza alcuni elementi delle nostre conoscenze, 2.° che la filosofia, la quale si occupa a discovrirli dee essere tutta stabilita *a priori*. Questi elementi delle nostre conoscenze, che lo spirito possiede indipendentemente dall' esperienza, si chiamano *puri*, vale a dire primitivi, e come purificati da qualunque impressione straniera a noi. Chiamando il complesso di tutti questi principî *ragione pura*; la filosofia che li scovre *a priori*, si chiama ancora *critica della ragione pura.*

Ma di qual mezzo ci serviremo per discovrire gli elementi puri delle nostre conoscenze? A qual segno potremo riconoscerli? La filosofia che esamino, enuncia il seguente principio fondamentale: *ciocchè nelle nostre conoscenze è necessario, invariabile, ed universale, è soggettivo, puro, a priori: ciò al contrario che sarà accidentale o contingente, variabile, apparterrà all' oggettò, esso sarà un elemento oggettivo.*

Il primo fatto che ci colpisce fuor di noi è l' estensione; il secondo è il moto; vediamo in queste percezioni ciò che vi ha di necessario, e di universale, e perverremo così, giusta il principio enunciato, a discovrire gli elementi puri di queste percezioni. Se io fo astrazione di tutti i corpi; se ne fo sparire qualunque traccia, lo spazio mi resta sempre, lo spazio assoluto, indeterminato, infinito. Se noi facciamo astrazione dello spazio, noi annientiamo tutt' i corpi, e la possibilità di ogni percezione esteriore. Se l' estensione fosse una cosa, che l' esperienza ci fa riconoscere ne' corpi, noi potremmo concludere solamente, che tutti gli oggetti, che abbiamo fin qui percepito per mezzo de' sensi esterni, sono

estesi e nello spazio; nulla ci assicurerebbe, che non percepiremo alcun oggetto fuor di noi, che non fosse esteso. Ma egli è fuor della nostra potenza il giudicar così: tutti gli oggetti che possiamo percepire per mezzo de' sensi esterni debbono essere estesi e nello spazio. *Lo spazio è dunque una rappresentazione, la quale porta rigorosamente con se i caratteri di necessità, e di universalità assolute, essa è dunque un elemento soggettivo delle nostre conoscenze.*

Il moto ci rappresenta il corpo successivamente in diverse parti dello spazio, si dee dunque produrre in noi una successione d'idee, per poter percepire il moto; ma questa successione è ella oggettiva, o soggettiva? Abbiamo veduto, che supponendo annientate tutte le cose successive, l'idea della durata o del tempo ci resta. Noi non possiamo percepire alcuna cosa, se non come esistente nel tempo. *Il tempo è dunque una rappresentazione (percezione, idea, nozione) la quale porta con se rigorosamente i caratteri di necessità, e di universalità assolute: essa è dunque un elemento soggettivo della nostra conoscenza.*

Ma se la rappresentazione dello spazio è nello spirito antecedentemente all'esperienza, *a priori;* come avviene, che lo spazio, o l'estensione ci sembra essere negli oggetti? I Kantiani sogliono spiegare ciò con de' paragoni. Supponete che un suggello con cui solete suggellare le lettere abbia in esso scolpita una data figura, od immagine: allora che voi agite col suggello su la cera di Spagna, la figura che era nel suggello s'imprime anche nella cera, ora sopponendo dotato di sensibilità il suggello nell'impressione, esso percepirà la figura di cui parliamo nella cera, e questa figura gli sembrerà oggettiva; intanto questa forma della cera, proviene dal suggello non dalla cera, cioè proviene dal soggetto che percepisce non dall'oggetto percepito, essa sara veramente *soggettiva* non *oggettiva.* Similmente se voi riguardate gli oggetti con occhiali di color verde; i colori degli oggetti vi sembreranno oscurati; il verde perciò che era la forma degli occhiali, cioè del mezzo con cui vedete gli oggetti, vi

apparirà negli oggetti stessi. Nello stesso modo, lo spazio il quale è una forma della nostra sensibilità esterna, apparisce in seguito della sensazione, che proviamo negli oggetti esterni; ma in realtà lo spazio è un elemento soggettivo delle nostre percezioni sensibili; una forma pura della nostra esterna sensibilità.

Kant chiama le percezioni sensibili, cioè quelle che nascono dalle nostre sensazioni, *intuizioni, o visioni empiriche*: gli elementi soggettivi di queste intuizioni li chiama *intuizioni, o visioni pure*; quindi ogni intuizione empirica costa, secondo lui, di due elementi, di una *materia*, e di una *forma*: la materia è la sensazione, la forma lo spazio: la sensazione è la parte empirica dell'intuizione empirica, lo spazio o l'estensione è ciò che vi è di puro, o di soggettivo. Riguardo al senso interno, cioè alle percezioni della coscienza, la materia sono le interne modificazioni, di cui ci sembra di essere affetti; la forma è il tempo. Noi non percepiamo gli oggetti esterni l'uno dopo dell'altro se non perchè sentiamo col senso interno le percezioni, che a questi oggetti si riferiscono, l'una dopo dell'altra.

Il tempo è la forma immediata del senso interno, mediata de' sensi esterni: la successione, che la coscienza percepisce nelle nostre interne affezioni, viene dalla coscienza stessa, non è mica in queste affezioni.

Da ciò risulta, che negli oggetti esterni l'estensione è un modo nostro di vederli, non mica una qualità reale ed oggettiva, gli oggetti non sono estesi, come non sono odorosi, dolci, amari *ec.* Similmente non vi è nelle cose, in se stesse considerate, alcuna successione: questa è un modo di sentire le nostre interne affezioni. Un colpo di cannone è tirato in un certo istante, un altro colpo è tirato in un altro: se si giudica, che l'uno è stato tirato prima, e l'altro dopo; questo giudizio procede da un elemento soggettivo: nelle cose in se stesse non vi è nè *prima* nè *dopo*.

Se voi obbiettate a *Kant*, che da ciò segue, che il senso intimo c'inganna; poichè ci fa vedere dentro di noi una suc-

cessione di modificazioni, che non vi è; egli risponde, che tanto il senso interno che i sensi esterni non ci danno che delle *apparenze*, che siccome lo spazio è apparente al di fuori, così il tempo è apparente al di dentro, e perciò anche apparente al di fuori; che in conseguenza il senso interno non ha alcuna prerogativa su i sensi esterni, e camminano tutti e due allo stesso modo. *Kant* chiama la sua dottrina su la sensibilità *estetica trascendentale*.

§. 84. La scuola di *Kant* riconosce con noi uno stato passivo nell'essere conoscitore, ed uno stato attivo; una passibilità ed un'attività: la prima consiste nella sensibilità esterna ed interna: ciascuna di queste sensibilità ha la sua forma *a priori*, indipendentemente dall'esperienza: queste forme si chiamano anche *le leggi della sensibilità, le sue condizioni primitive*; esse sono lo spazio per la sensibilità esterna, il tempo per la sensibilità interna. I prodotti della sensibilità si chiamano *intuizioni*, *o visioni*. Ma queste intuizioni non sono ancora le nozioni, che sono gli elementi del giudizio. Per divenir tali è necessaria l'azione della intelligenza, la quale eleva le intuizioni a *concetti*. I prodotti della passibilità sono le intuizioni: i prodotti dell'attività saranno i *concetti*.

L'attività dell'intelligenza consiste nell'analisi, o nella sintesi; la prima quistione dunque, che ci si presenta si è; *la prima operazione dell'essere conoscitore è l'analisi o pure la sintesi?* Per risolvere la quistione proposta esaminiamo lo stato in cui ci lascia, nella formazione de'nostri concetti, la sensibilità. Le nostre sensazioni, che sono la parte empirica o la materia delle nostre intuizioni sensibili, sono fra di esse distinte e separate; così sebbene la veduta ed il tatto eccitano sovente nello stesso tempo differenti sensazioni, come quando si vede il colore cogli occhi, e si sente la mollezza, o la durezza, il peso, il calore colla mano, il suono colle orecchie, nulladimeno queste sensazioni nell'essere sensitivo sono distinte l'una dall'altra, e senza miscela. La sensibilità ci da dunque sentimenti distinti, ma non legati insieme: essa ci dà ancora due elementi soggettivi inde-

terminati, uno spazio infinito, un tempo infinito, ora chi riunirà queste sensazioni insieme, e le circoscriverà in uno spazio determinato, ed in un tempo determinato? L'attività dello spirito è quella che dee eseguire questa unione; la prima operazione dell' attività dell' intelligenza è dunque di unire le diverse sensazioni che la sensibilità le dona; la sua prima operazione è dunque la sintesi. La sensazione di giallo data dalla vista, quella di suono data dall' udito, quelle di durezza, di peso, di duttilità date dal tatto, sensazioni isolate per se stesse, sono prese dall' attività dello spirito, e riunite insieme colla forma di uno spazio determinato, e di un tempo determinato in una sola rappresentazione, che noi chiamiamo oro. *La prima operazione dell' intelligenza è dunque la sintesi.*

Se voi obbiettate, che le qualità, le quali corrispondono alle sensazioni riunite nella rappresentazione dell' oro si trovano riunite nell' oro stesso, che è l' oggetto della vostra rappresentazione; e che perciò voi scoprendole una ad una eseguite un' analisi, non mica una sintesi; la filosofia, che esponiamo, vi risponderà, che le cose in se stesse assolutamente considerate, ed indipendentemente dalle nostre rappresentazioni, non possono giammai conoscersi da noi, e che esse sono fuori della sfera dell' attività del nostro sapere. In conseguenza gli oggetti delle nostre conoscenze son formati da noi, ed essi sono le nostre rappresentazioni stesse. I dati, gli elementi, con cui formiamo queste rappresentazioni, sono i nostri sentimenti cioè le impressioni esterne e le impressioni interne, colla sintesi dunque di questi sentimenti si formano gli oggetti sensibili. L' albero sensibile, l' animale sensibile, non è altra cosa, che un gruppo di sensazioni riunite insieme dall' attività dell' intelligenza. La sintesi è dunque, secondo la filosofia trascendentale, la prima operazione dell' attività dello spirito: con essa si formano i concetti, che sono gli elementi del giudizio.

§. 85. La filosofia trascendentale dee determinare *a priori* gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze. Il risultamento dell' estetica trascendentale è stato, che lo spazio ed il

tempo sono gli elementi soggettivi de' prodotti della sensibilità. Quali saranno gli elementi soggettivi de' prodotti della sintesi ? Abbiamo detto, che il giudizio è un prodotto della sintesi : noi treveremo dunque gli elementi soggettivi dei prodotti sintetici, e perciò de' nostri concetti, i quali sono i primi prodotti della sintesi, scovrendo *a priori* gli elementi soggettivi dei nostri giudizî.

Vi sono quattro forme necessarie di tutt' i nostri giudizî, e sono la *quantità*, la *qualità*, la *relazione*, la *modalità*. Riguardo alla quantità tutt' i nostri giudizî debbono essere singolari, o particolari, o universali. *La luna è opaca: alcuni corpi son trasparenti : tutt' i corpi son pesanti.* Ora per dire: la luna è opaca, noi dobbiamo riguardare le diverse qualità della luna, cioè le diverse sensazioni, e rappresentazioni, di cui siamo affetti rappresentandoci la luna, come constituenti un solo insieme; noi riguardiamo questo corpo chiamato luna come *uno* : questo concetto di *unità* è dunque necessario allo spirito, per poter formare un giudizio singolare, poichè egli dee riguardare il soggetto del giudizio come *uno*. Questo concetto di unità è dunque un elemento soggettivo di questi giudizî singolari. Voi non potrete ritrovare nel gruppo delle sensazioni, di cui siete affetto riguardo alla luna, alcuna sensazione che dir possiate : questa sensazione è appunto il concetto dell' *unità*. Questo elemento necessario di tutt' i giudizî singolari è dunque un elemento soggettivo. Similmente in questo giudizio: *alcuni corpi son trasparenti*, voi non troverete alcuna sensazione, la quale corrisponda a questo vocabolo *alcuni*: il concetto denotato da questo vocabolo essendo quello della *pluralità*, un tal concetto è dunque *a priori* in noi, esso è un elemento soggettivo de' giudizî particolari. Nel giudizio : *tutt' i corpi son pesanti*, non vi ha alcuna sensazione, la quale corrisponda al vocabolo, *tutti*. Il concetto denotato da questo vocabolo, il quale è il concetto della *totalità* è dunque *a priori* in noi, esso è un elemento soggettivo di tutt' i giudizî universali. I concetti perciò di *unità*, *plurali-*

tà, *totalità*, sono concetti *puri*, essi sono nell' intendimento indipendentemente da qualunque esperienza, essi sono gli elementi soggettivi di tutt' i giudizî di quantità : questi giudizî, non sono possibili senza questi concetti.

Riguardo alla qualità tutt' i nostri giudizî sono o *affermativi*, o *negativi*, o *infiniti*. *Tutti i corpi son pesanti*, *il sasso non è sensitivo* : *l' anima è non mortale*. Ne' giudizî infiniti secondo *Kant*, si riuniscono le due maniere di giudicare, l' affermativa e la negativa, poichè consideriamo l' oggetto, come essendo di un certo modo, in cui non ha una tal qualità e giudichiamo, che esso è in un modo differente di quello, in cui sono certi altri ; ciò che stabilisce nell' universalità degli oggetti un limite, una separazione, da un lato della quale gli oggetti hanno una tal qualità, nel mentre che dall' altro non hanno questa qualità : Dicendo : *l' anima è non mortale*, questo giudizio nel senso equivale a quest' altro negativo : *l' anima non è mortale*, perchè la nozione complessa, che corrisponde al primo è la stessa di quella che corrisponde al secondo, e l' una e l' altra rappresentano l' anima non mortale. Ciò non ostante il primo stabilisce una classe di cose mortali, da cui separa l' anima, lo che non istabilisce il secondo : nel primo si afferma, che l' anima è in uno stato differente da quello in cui sono tante altre cose ciò che non si dice nel secondo. Ne' giudizî considerati secondo la qualità, lo spirito dunque o *afferma*, o *nega* o *limita*.

Lo spirito, secondo *Kant*, non può nè affermare, nè negare, nè limitare, se non ha antecedentemente in se i concetti *dell' affermazione* o *realtà* della *negazione* o *privazione* e della *limitazione*. Quando lo spirito dice : *tutt' i corpi sono pesanti* ciò che corrisponde al vocabolo *sono* è il concetto della realtà : egli riguarda i corpi come avendo la realtà del peso : il concetto della realtà è dunque un elemento soggettivo di questa conoscenza : *i corpi sono pesanti*: senza di esso lo spirito non potrebbe dire *sono*; come non potrebbe dire *è* in quest' altro giudizio : *l' oro è malleabile*.

Similmente non potrebbe dire *non è* in questo giudizio: *il sasso non è sensitivo*, senza il concetto della *negazione*, o *privazione*, non potrebbe dire è *non* in quest' altro: *l' anima è non mortale*, senza il concetto della *limitazione*. La proposizione esprime i diversi elementi della sintesi del giudizio: ora ciò che corrisponde a' vocaboli *è*, *non è*, *è non*, non è alcuna cosa di oggettivo, non è alcuna *sensazione*; ma solamente alcuni concetti; e questi sono quelli di realtà, di privazione, di limitazione. Questi concetti sono dunque gli elementi soggettivi de' giudizî di qualità: sono concetti puri *a priori*: senza di essi i giudizî non sarebbero possibili.

Riguardo alla relazione; i nostri giudizî sono o *categorici* o *condizionali*, o *disgiuntivi*. I primi son quelli, in cui il predicato si riferisce al soggetto assolutamente, senz' alcuna condizione, come: *il corpo è pesante*: i secondi son quelli, in cui posta la verità di una cosa, si asserisce, che debba essere vera anche l' altra, come: *se il corpo è pesante non sostenuto cade*: in questi giudizî non si afferma alcuno dei due predicati; si afferma solamente una connessione necessaria fra l' uno e l' altro. I giudizî *disgiuntivi* son quelli in cui al soggetto si attribuisce uno fra un certo numero di attributi, ma non si determina quale, come: *l' anima è o mortale*, o *immortale*.

Quando dite: *il corpo è pesante*; in questo giudizio categorico riguardate il peso come un modo o un accidente del corpo, ed il corpo come una sostanza a cui questo accidente conviene; è necessario dunque, secondo *Kant*, che l' intelletto abbia in se il concetto di *sostanza* e di *accidente*: senza questo concetto puro i giudizî categorici non sarebbero possibili. Nel giudizio condizionale lo spirito ha il concetto di una connessione necessaria fra la condizione ed il condizionato; ora il concetto di una connessione necessaria tra due cose non può venire, secondo *Kant*, da' sentimenti; esso è dunque nell' intelletto *a priori*: questo concetto, il quale è la relazione di casualità o di causa ed effetto, è dunque un concetto puro, è un elemento soggettivo nella

sintesi de' giudizî condizionali. Ne' giudizî disgiuntivi i diversi predicati si riguardano come i membri di un tutto, i quali hanno una reciprocità fra di essi: difatti posto uno si toglie l' altro, tolto uno si pone l' altro. Ora questo concetto di *reciprocità*, o di *commercio* è un concetto soggettivo, a cui non corrisponde alcun sentimento.

Riguardo alla *modalità* i giudizî sono o problematici, o assertorî, o necessarî. Nel seguente raziocinio: *se il corpo è pesante, non sostenuto, necessariamente cade; ma il corpo è pesante, il corpo dunque non sostenuto, necessariamente cade*; il primo giudizio è problematico, poichè non si riguarda ancora il corpo pesante che come una cosa possibile: il secondo giudizio: *il corpo è pesante*, è semplicemente *assertorio*, o contingente, poichè il peso si riguarda semplicemente come reale nel corpo, non già come necessario: il terzo giudizio: *il corpo non sostenuto necessariamente cade*, è necessario, o come suol dirsi *apodittico*, poichè il cadere si attribuisce necessariamente al corpo non sostenuto.

Il modo con cui si riguarda la convenienza, o disconvenienza del predicato al soggetto del giudizio, non è altra cosa, che una semplice veduta dello spirito, che un semplice modo del nostro pensiere: nulla di oggettivo vi corrisponde: i vocaboli *possibile*, *esistente*, *necessario*, *contingente* esprimono de' semplici concetti, a cui non corrisponde nulla di fisico. Questi concetti intanto sono necessarî per la formazione de' giudizî di *modalità*; essi son dunque *a priori* nello intelletto, sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze.

I concetti puri di unità, pluralità, e totalità; di realtà, privazione, e limitazione, sostanza ed accidente, causa ed effetto, e commercio, di possibilità, impossibilità, esistenza, e non esistenza, necessità e contingenza, si chiamano da *Kant categorie*. E queste 12 categorie sono gli elementi soggettivi di tutti i nostri giudizî.

Noi abbiamo detto, che i segni per discovrire ciò, che nelle nostre conoscenze vi è di soggettivo, sono la necessità e l' universalità: applichiamo questo principio al giudizio. Io

non so ciò che penserò domani, nè in tutti gl' istanti seguenti della mia vita; perchè non so quali oggetti mi saranno dati da' miei sensi; ma se ignoro gli oggetti del mio pensiere, non ne ignoro *il come*. Io non posso prevedere la materia, che mi è data dal di fuori; ma io prevedo la forma che risiede *a priori* in me: tutto ciò che io penserò dee necessariamente essere rivestito delle quattro forme di quantità, qualità, relazione, e modalità. Mi è assolutamente necessario che io lo concepisca 1.° come uno, o come molti, o come tutto, 2.° come reale, o negativo, o limitato; 3.° come sostanza, o accidente, o causa, o effetto, o agente, o riagente; 4.° finalmente come possibile, o impossibile, o esistente o non esistente: o necessario o contingente. Niun oggetto concepito da me può ricevere un' altra forma. Queste quattro forme si trovano dunque necessariamente, ed universalmente e in tutt' i nostri giudizî. Le dodici categorie che vi corrispondono sono dunque gli elementi soggettivi di tutti i nostri giudizî. Ogni giudizio per esser determinato dee appartenere necessariamente ad uno de' tre modi delle quattro forme: così il giudizio: *tutt' i corpi son pesanti*, secondo la quantità è universale, secondo la qualità è affermativo, secondo la relazione categorico, secondo la modalità assertorio.

§. 86. Noi abbiamo già scoverto gli elementi soggettivi della sintesi dell' intelligenza. Per conoscere come la sintesi produce i concetti composti di elementi soggettivi, ed oggettivi, è necessario di determinare due cose, 1.° il centro dell' unione della sintesi, 2.° l' ordine della sintesi stessa.

Sintesi vuol dire unione, ora l' unione suppone ciò a cui si unisce, e ciò che si unisce. Senza ciò a cui si unisce, la sintesi non è possibile. Ma la sintesi secondo *Kant* consiste ad unire rappresentazioni. Le rappresentazioni sono il nostro solo patrimonio; è dunque necessaria una rappresentazione a cui si uniscano le altre rappresentazioni. Questa prima rappresentazione, a cui le altre si uniscano, è il centro della sintesi: senza questo centro di unione la sintesi non sarebbe possibile. Questa prima rappresentazione deve essere in noi *a*

priori ; poichè ciò che ci vien dato dalla sensibilità è un moltiplice, cioè una moltitudine di sensazioni, e le intuizioni pure di uno spazio, e di un tempo indefiniti ; ora questa prima rappresentazione dee essere unica, poichè se fosse un complesso di rappresentazioni, si supporrebbe l'unione nell' atto che dee ancora prodursi. Gli oggetti sensibili non essendo altra cosa, secondo la filosofia che esponiamo, che un complesso di rappresentazioni prodotto dalla sintesi dell' intelligenza, segue, che questa prima rappresentazione *a priori*, che è il fondamento di ogni sintesi, dee ancora riguardarsi come la base della formazione degli oggetti, e come la fonte primitiva di ogni *oggettività*. Ciò si renderà più chiaro andando avanti ; ed io vi prego di prestare attenzione a quanto segue.

Nell' ideologia vi ho dimostrato, che senza l' unità metafisica del *me* non sarebbe possibile l' unità sintetica dei pensiere, e senza l' unità sintetica del pensiere non sarebbe possibile alcuna scienza per l' uomo. La filosofia trascendentale ammette la conoscenza dell' unità sintetica della percezione e del pensiere ; e chiama questa coscienza la *coscienza empirica*, o se si vuole *l' unità della coscienza empirica*, quale sarebbe la coscienza dell' idea di un uomo, di un albero *ec.* Ella nondimeno non fa nascere l' unità sintetica del pensiero dall' unità metafisica del *me*. Quest' unità essendo reale nella mia filosofia, ed indipendente dal nostro modo di percepire ; la filosofia trascendentale, la quale ci vieta qualunque rapporto colle realtà assolute da essa chiamate *noumeni*, non può certamente ammetterla ; ma essa ha intanto bisogno di una unità, per ispiegare l' unità sintetica del pensiere, che essa ammette. In verità come spiegare questo fatto ; *io son coscio di vedere il piede e la testa insieme di un uomo*, senza supporre un centro semplice di unione di cui si uniscano le percezioni del piede, e della testa ? Se in un esercito uno sente caldo, un altro freddo, uno è nell' allegrezza, l' altro nella mestizia, vi potrebbe giammai essere il sentimento unico del caldo e del freddo insieme, dell' allegrezza e della mestizia ? L' unità empirica della

coscienza suppone l' unità sintetica del pensiere; ma l' unità sintetica del pensiere suppone un centro di unione, in cui i diversi elementi del pensiere si uniscono. Questo centro semplice di unione io l' ho trovato nel *me* reale; *Kant* dove lo pone egli? in una rappresentazione *a priori*. Ma come perviene egli a determinare questa rappresentazione, che è il fondamento della sua sintesi? Questa rappresentazione essendo *a priori*, dee trovarsi necessariamente in ogni sintesi. Allora che noi abbiamo una rappresentazione, possiamo dire: *io penso questa rappresentazione*: così avendo la rappresenzione del piede di un uomo, posso dire: *ho la rappresentazione del piede di un uomo*; o pure: *io penso il piede di quest' uomo*. La rappresentazione *io penso*, è dunque necessario, che possa unirsi con ciascun altra rappresentazione possibile. Questa rappresentazione si trova dunque necessariamente, ed universalmente in ogni sintesi dell' intelligenza; essa è dunque il centro di unione di tutte le altre rappresentazioni; questa rappresentazione è perciò *a priori*, essa non ci vien data, ma è il primo atto della spontaneità dell' intelligenza; essa è indipendente dall' esperienza; ogni rappresentazione essendo mia rappresentazione suppone necessariamente la rappresentazione *io penso*. Questa rappresentazione si chiama da *Kant l' unità trascendentale della coscienza* o pure l'*unità trascendentale dell' appercezione*. Dalla unione di ciascuna rappresentazione particolare alla rappresentazione *io penso* incomincia la sintesi dell' intelligenza.

Non bisogna confondere l' unità trascendentale della coscienza colla categoria dell' unità: la seconda serve a produrre l' unità sintetica delle rappresentazioni; ma non può farlo senza la prima. L' essere conoscitore riunendo ciascuna rappresentazione, per esempio, di ciascuna parte di un uomo, di un albero *ec.* alla rappresentazione *io penso*, ed applicando all' insieme di queste rappresentazioni la categoria dell' unità costituisce l' unità sintetica della rappresentazione di un uomo, di un albero *ec.* e da questa unità sintetica nasce l' unità empirica della coscienza, o l' atto unico

della coscienza , il quale abbraccia tutte le rappresentazioni riunite nell' unità sintetica di cui parliamo. L' unità trascendentale della coscienza per mezzo delle categorie costituisce dunque l' unità sintetica delle nostre rappresentazioni, da cui nasce l' unità della coscienza empirica delle stesse; di quella coscienza , in forza della quale possiamo dire , io son conscio della rappresentazione di un uomo , di un albero *ec.*

Nell' ideologia vi ho parlato eziandio dell' unità fisica degli oggetti corporei , e vi ho detto , che sebbene questa nasca dall' unità sintetica del pensiere, pure suppone negli oggetti qualche cosa che determina l' unità sintetica del pensiere, e che ci somministra un motivo leggittimo di qualificarli coll' aggettivo metafisico *uno*. La filosofia trascendentale rigetta assolutamente questa dottrina: essa ci vieta qualunque comunicazione cogli oggetti in se stessi considerati; gli oggetti sono perciò , secondo i suoi canoni, i prodotti della sintesi dell' intelligenza , quindi l' unità sintetica del pensiere dee credersi la stessa dell' unità fisica. Ora l' unità sintetica del pensiere dipende , come abbiamo detto , dall' unità trascendentale della coscienza ; questa è dunque l' origine , ed il fondamento della formazione degli oggetti; un oggetto altro non essendo , secondo la filosofia trascendentale, se non che l' unità sintetica di alcune rappresentazioni. È perciò che l' unità trascendentale della coscienza si chiama ancora *l' unità oggettiva*. Che cosa è mai un albero, un animale *ec.* secondo la filosofia trascendentale? esso è l' insieme di alcune rappresentazioni abbracciate dalla coscienza; ma questo insieme è formato dalla sintesi dell' intelligenza coll' aiuto delle categorie; e questa sintesi suppone la rappresentazione *io penso*, questa è dunque il fondamento e la sorgente di tutti gli oggetti , senza di essa niun oggetto sarebbe possibile.

Una difficoltà vi si presenterà certamente al pensiero : la filosofia trascendentale, voi potrete dire , ammette alcuni elementi oggettivi nelle nostre conoscenze: le sensazioni, le quali sono la materia delle intuizioni empiriche , ci ven-

gono dal di fuori ; come dunque può essa interdirci qualunque rapporto cogli oggetti in se stessi considerati ? Io non fo al presente altra cosa , se non che esporvi i principî fondamentali della filosofia trascendentale ; ora sono due canoni di questa filosofia, che la sensazione ci vien dagli oggetti e che noi non abbiamo alcuna comunicazione istruttiva cogli oggetti in se stessi considerati chiamati *noumeni*. Io non so come si accordino questi due canoni , nè come possano accordarsi.

Checchè ne sia di ciò , il problema che la filosofia trascendentale , nell' esame dell' intelletto , si propone di risolvere è il seguente ; *come l' intelletto colla sintesi delle sensazioni forma egli oggetti dell' esperienza ?* E qui vi prego di notare, non ostante qualunque difficoltà possa presentarvisi , che il problema è generale , e riguarda tanto l' oggetto del senso interno , cioè l' *io* percepito dalla coscienza empirica , chiamato l' *io empirico* , per distinguerlo da ciò che è reale in se , o dal *me noumeno.* Coll' andare avanti ciò vi si renderà più chiaro.

§. 87. I risultamenti delle nostre ricerche sono stati , 1.° la prima operazione dello spirito è la sintesi , 2.° il centro della unione degli elementi della sintesi è l' unità trascendentale della coscienza , 3.° quest' unità col soccorso delle categorie costituisce l' unità sintetica delle rappresentazioni , e perciò tutti gli oggetti dell' esperienza. Ora si domanda : quale ordine serba questa sintesi nella unione degli elementi delle nostre conoscenze ? Noi sappiamo già ciò a cui la sintesi unisce le varie rappresentazioni offerte dalla sensibilità ; è naturale perciò di cercare, quali sono le prime rappresentazioni che la sintesi unisce alla rappresentazione *io penso* : qual ordine serba l' intelletto nella combinazione de' diversi elementi , per formare gli oggetti dell' esperienza ?

La filosofia che esponiamo stabilisce il seguente canone : *Le categorie debbono prima combinarsi colle intuizioni pure dello spazio , e del tempo. Il tempo in particolare , come forma del senso interno , serve di mezzo , e di legame fra le*

categorie, *e la materia delle intuizioni sensibili*, *cioè le sensazioni*. Una categoria applicata alla forma pura della sensibilità, costituisce uno *schema*, *o tipo primitivo*. Così i primi prodotti della sintesi dell'intelligenza sono gli *schemi*. Io m'impegnerò di rendervi chiaro ciò che vi dico. Lo spazio puro è in noi indipendentemente dell'esperienza; ma questo spazio è indeterminato, e non ci rappresenta alcuna figura determinata; intanto gli oggetti dell'esperienza esterna ci rappresentano spazî determinati, cioè non l'estensione indeterminata, ma l'ascensione figurata; essi ci presentano un cubo, per esempio, un globo, un cilindro, o una figura quale che siasi: un albero, un animale qualunque hanno una figura determinata; per formare dunque gli oggetti dell'esperienza esterna è necessario formar prima lo spazio determinato, in cui noi circoscriviamo tutte le qualità, che ad essi si attribuiscono. La sensibilità non ci dà che uno spazio indeterminato come forma *a priori* delle nostre intuizioni empiriche; lo spazio determinato è dunque un prodotto della sintesi dell'intelligenza, la quale opera su lo spazio indeterminato datole *a priori*; come elemento soggettivo dalla sensibilità, ma ne' prodotti della sintesi dell'intelligenza vi entrano come elementi soggettivi le categorie; la combinazione delle categorie collo spazio costituisce dunque gli *schemi*, o sia le figure dei corpi: ma ciò richiede una maggiore spiegazione. Supponiamo che un corpo esposto a' nostri sensi avesse la figura di un cubo, la prima cosa che dee fare la sintesi per la formazione di questo corpo si è quella di costruire nello spazio indeterminato la figura di un cubo. Lo spirito dee costruire *a priori* questo cubo, nello stesso modo come lo costruiscono i Geometri.

La nozione del numero è più generale di quella di spazio, o di estensione, e da ciò nasce che essa è rappresentativa tanto della grandezza continua che della discreta. La sintesi incomincia dal semplice, ed i suoi primi prodotti sono più semplici de' seguenti, ora le idee più sono generali più sono semplici, come abbiamo detto nel secondo capitolo della logica;

la sintesi dell' intelligenza dee dunque formare prima il concetto del numero in genere, che quello di uno spazio determinato in generale. Vediamo come procede in questa formazione. Nella visione pura del tempo immaginate un momento, un istante: a questo istante unito dall' intelletto alla rappresentazione *io penso* applicate la categoria dell' *unità*, voi direte *uno*; immaginate un secondo istante, il quale legandosi come primo colla rappresentazione *io penso*, coll' applicazione della stessa categoria dell' unità, vi farà dire ancora *uno*: applicate ai due momenti così formati la categoria di *pluralità*, e direte *due*: così seguitando direte *tre quattro ec*. In tal modo nascono i concetti sensitivi dei numeri diversi. Ma osservate, che l' intelletto, prima di formare i concetti de' numeri particolari, deve secondo *Kant* formare il concetto primitivo di ciascun numero; vale a dire il concetto universale. Un tal concetto si forma applicando alla serie de' momenti le categorie di unità, e pluralità, e così nasce la nozione generale del numero, il quale è l' addizione successiva di uno ad uno. Prima di pensare due uomini: si dee secondo *Kant* pensare il *due*, e prima di pensare il *due*, si deve pensare il numero in generale, cioè formare il concetto universale del numero; questo concetto si chiama lo *schema* delle categorie di quantità, e nasce dall' applicazione delle categorie di quantità all' intuizione pura del tempo; il tempo è dunque il mezzo con cui le categorie si legano agli altri elementi delle nostre conoscenze ed i primi prodotti dell' intelligenza colla sintesi sono gli *schemi*; cioè la combinazione degli elementi soggettivi dell' intelletto, o del pensiere cogli elementi soggettivi della sensibilità, o fra questi in primo luogo, ed immediatamente coll' elemento del tempo. Allora che l' intelletto pensa il *due* rende più determinato, e composto il concetto universale del numero; ciò dicesi nella filosofia che esponiamo, formare una *immagine*; così il due, il tre, *ec*. sono immagine del numero, come mettendo cinque punti in una carta . . . . . voi avete l' immagine del numero cinque: l' immagine è allo schema, ciò che la spe-

zie è al genere; ma siccome i cinque punti impressi nella carta sono specie riguardo al *cinque*, così sono *individuo* riguardo al numero in generale, e riguardati come individuo si chiamano nella filosofia Kantiana *oggetto*. Così la sintesi dell'intelligenza *forma prima gli schemi*, *poi le immagini*, *indi gli oggetti*. Così dovendosi formare la figura di un albero la sintesi forma prima il genere di questa figura, indi la specie, e poi unendo a questa specie qualche cosa di empirico come per esempio i colori, che scorgiamo nell'albero, forma l'oggetto, o l'individuo.

Ma ritorniamo ancora indietro e vediamo come l'intelletto costruisce la figura degli oggetti sensibili, e rechiamo l'esempio citato, cioè la figura del cubo. I geometri percepiscono formarsi le linee dallo scorrere di un punto; le superficie dal moto laterale delle linee: i solidi dal moto in alto, o in basso delle superficie. Ciò supposto si concepisce un punto il quale scorrendo produca una linea terminata; indi si concepisca che questa linea, scorrendo lateralmente, produca coi suoi due estremi altre due linee eguale a se stessa, e che siano ad essa perpendicolari, noi avremo lo *schema* di un quadrato. Supponendo, che questo quadrato s'innalzi lungo una linea ad esso perpendicolare, ed eguale alla linea generatrice, avrete lo *schema* del cubo. Ora vediamo quali elementi entrano nella costruzione del cubo costruito *a priori* dall'intelletto. Questa costruzione pone un moltiplice, o sia un numero; ed il numero nasce applicando le categorie di quantità al tempo, come abbiam detto di sopra; ma questa costruzione si fa nello spazio puro, questo spazio è supposto in tutte le costruzioni geometriche, lo spazio puro è dunque un elemento di questa costruzione, le categorie si applicano dunque anche allo spazio puro; ma si applicano a questo perchè si sono applicate al tempo; esse si combinano dunque immediatamente col tempo, e mediatamente con lo spazio; e quì osservate ancora, che lo spirito, dopo di aver costruito il cubo, riguarda i suoi diversi elementi come parti, ed il cubo intero come tutto: la categoria di *totalità*

entra dunque ancora in questa sintesi dell' intelligenza; ecco ora quali sono gli elementi di questo prodotto sintetico 1.° la forma pura del tempo, e quella dello spazio, 2.° le categorie di unità, pluralità, totalità. Il centro di unione della sintesi è la rappresentazione *io penso*; o l' unità trascendentale della coscienza: l' ordine della sintesi è l' applicazione delle categorie immediatamente al tempo, e mediatamente allo spazio.

Fin qui la sintesi non combina che soli elementi soggettivi; i suoi prodotti non sono ancora gli oggetti dell' esperienza; è necessario di aggiungere a queste combinazioni *a priori* un elemento oggettivo: questo elemento è la sensazione: unite le sensazioni al cubo, che lo spirito ha formato *a priori*, ed avrete un dado, un cubo di ghiaccio, un cubo di legno; il che vale quanto dire un oggetto di esperienza.

Ecco dunque come la sintesi dell' intelletto forma gli oggetti tutti della natura sensibile, cioè tutti i concetti empirici, ed individuali, i concetti per esempio di un cane, di un cavallo, di una ciriegia, del sole, della luna *ec.*; ma ciò richiede ancora qualche altra dilucidazione.

Antecedentemente vi ho fatto osservare, che la sintesi del giudizio richiede per essere completa, e determinata, che entrino in combinazione categorie appartenenti a tutti i quattro modi, a cui può ridursi il giudizio, cioè categorie di quantità, di qualità, di relazione, e di modalità. Ora per quanto abbiamo detto, le categorie debbono immediatamente combinarsi col tempo; quindi è necessario che per formarsi un oggetto di esperienza, un concetto empirico, individuale, si esegua prima l' applicazione necessaria delle categorie di quantità, qualità, relazione, e modalità, all' intuizione pura del tempo. Riprendiamo l' esempio di sopra: di che si compone il concetto empirico di un cubo di marmo, di ghiaccio, di legno *ec.*? In primo luogo della rappresentazione della figura del cubo, e noi abbiamo veduto, che per formarla è necessario applicare le categorie di quantità al tempo: dopo formato il cubo noi riuniamo a questa rappre-

sentazione un gruppo di sensazioni di colore, di solidità, di durezza, di peso, di levigatura, di freddo o di caldo *ec.* ora ciascuna sensazione ha un grado: gettate lo sguardo su di un' amena campagna coperta di verdi piante, voi troverete in ciascuna pianta un verde diverso, avrete un verde più carico in una, e meno carico in un' altra; prendete de' corpi con la mano, il sentimento del peso sarà più forte in uno, che in un altro: il calore può essere ancora più intenso, o meno intenso. Ogni sensazione ha dunque un grado; ed ha necessariamente un grado; se ogni sensazione ha necessariamente un grado, il grado è dunque ancora un elemento soggettivo della sensazione; esso nondimeno non è un elemento soggettivo semplice; quali sono dunque i suoi componenti? *Kant* li trova nella categoria di realtà, e nella forma pura del tempo: la categoria di realtà, applicata al tempo costituisce lo *schema* di questa categoria, il che vale quanto dire il grado della sensazione. Supponete il tempo come vôto avrete lo *schema* della privazione: supponete che l' istante seguente sia riempiuto di una realtà, per esempio di un certo calore; che questo calore rimanendo l' istante appresso sia riempiuto ancora dello stesso calore, voi concepirete il grado del calore come incominciando dallo zero, e pervenendo al due. Il grado dunque è lo *schema* della categoria di realtà; così gli oggetti si limitano nella parte empirica delle sensazioni. Noi riguardiamo il freddo nel cubo di ghiaccio e la consistenza come qualità, o modi del ghiaccio; la categoria di sostanza entra dunque ancora come elemento soggettivo nella nostra sintesi, ma noi non riguardiamo il freddo, e la consistenza del ghiaccio come modi; se non perchè pensiamo che queste cose cessano di essere nel mentre chè la sostanza del ghiaccio resta, difatto se voi avvicinate il ghiaccio al fuoco, esso perde il freddo, e la consistenza, e prende la forma di fluido; noi dunque riguardiamo la sostanza come un soggetto, che dura nel tempo mentre i modi cessano: la categoria di sostanza si combina qui dunque ancora coll' intuizione pura del tempo. Similmente voi riguar-

date nell' esperienza citata il fuoco come causa della fluidità del giaccio; la categoria di causalità entra dunque in questa esperienza come elemento soggettivo; ma questa categoria si applica ancora al tempo, poichè il fuoco si suppone esistere prima della fluidità del ghiaccio, ed in generale la causa secondo *Kant*, si concepisce in un tempo antecedente all' effetto. Finalmente il cubo di ghiaccio di cui parliamo si riguarda come esistente in un dato tempo, il che avviene per la sintesi della categoria di esistenza, ch è una delle categorie di modalità col tempo. Per formar dunque un oggetto di esperienza, e perciò un concetto empirico individuale è necessario prima, che l' intelletto formi gli *schemi* di alcune categorie di quantità, qualità, relazione, e modalità, e che in seguito unisca a questi *schemi* la materia, o l' elemento oggettivo della sensazione.

Se la natura sensibile è un prodotto della sintesi dell' intelligenza, le leggi di questa sintesi son dunque le leggi della natura; così la legislazione suprema della natura, secondo la filosofia che esponiamo, riposa nel nostro intendimento. Se un architetto costruisce un edificio di cui forma il disegno: le leggi di questo edificio, cioè la sua forma nel tutto, nelle parti, i rapporti di queste parti fra di esse, nell' atto che furono le leggi della sintesi immaginativa civile dell' architetto, che ne formò il disegno, divennero poi effettuandosi il disegno stesso, le leggi oggettive dell' edificio. L' architetto che forma la natura sensibile è il nostro intelletto: esso costruisce *a priori* indipendentemente dalla esperienza gli schemi delle categorie; le leggi dello schematismo debbono dunque divenire le leggi della natura sensibile; e queste leggi sono *a priori*, nell' intelletto medesimo. Così per esempio la legge, *che in tutti i cambiamenti della natura la sostanza rimane* è la legge dello schematismo della categoria di sostanza, e questa legge della natura è *a priori* nell' intelletto, il quale colla sintesi delle sensazioni la rende oggettiva. Dite lo stesso dell' altra legge: *che ogni avvenimento della natura suppone una causa da cui deriva*, *e che lo pre-*

ceda ; essa è la legge dello schematismo della categoria di causualità che l' intelletto effettua colla sintesi delle sensazioni , con cui costruisce la natura sensibile.

§. 88. L' umano sapere dice *Kant* , non si estende al di là della esperienza. Ma l' esperienza ha due sorgenti riguardo alle nostre facoltà , e si compone di due specie di elementi; essa nasce dalla sensibilità , e dall' intelletto , cioè dalla passibilità e dall' attività. Essa si compone di due specie di elementi ; di elementi soggettivi , e di elementi oggettivi. Gli elementi soggettivi non hanno un valore oggettivo , se non come forme degli oggettivi e perciò nella combinazione con questi : in se stessi non hanno alcuna realtà ; perciò il Kantismo si definisce per un *idealismo trascendentale* , *ed un realismo empirico ;* poichè esso non ammette alcuna realtà *a priori* , ma solo nell' esperienza. Così lo spazio , ed il tempo , la causa , la sostanza *ec.* non hanno alcuna realtà considerate queste cose *a priori* , ed in sè stesse ; ma esse ne hanno una nell' esperienza , o ne' fenomeni ; poichè costituiscono le forme dell' esperienza.

Gli elementi soggettivi , che si trovano ne' nostri concetti empirici , sono di due specie , alcuni sono negli oggetti in quanto questi son sentiti ; altri in quanto questi son pensati. Così se voi dite *il sole è esteso* , il vocabolo *esteso* esprime un elemento soggettivo del sole , in quanto il sole è sentito; se dite *il sole è uno* il vocabolo *uno* esprime un elemento soggettivo del sole , in quanto il sole è pensato : i primi elementi sono le intuizioni pure dello spazio , e del tempo : i secondi sono le categorie. L' attività dell' intelletto consiste nella sintesi , e nell' analisi. L' analisi suppone l' oggetto che si dee decomporre , e quest' oggetto si dee formare dalla sintesi. La sintesi è dunque prima dell' analisi. Inoltre l' analisi decomponendo l' oggetto , non può ritrovarvi altri elementi se non quelli , che la sintesi vi ha posto nella sua formazione. Quando dunque i filosofi della scuola di *Locke* , decomponendo l' idea di un corpo , vi trovano l' idea di spazio , o di estensione , di pluralità , e di numero , di sostan-

za *ec.*, se questi filosofi da ciò concludono, che queste nozioni ci vengono dall' esperienza, ed *a posteriori*, traggono una falsa illazione, tutti questi elementi si trovano nell'idea complessa di un corpo, ma bisogna prima di tutto esaminare come si forma l'oggetto che si decompone, o il che vale rigorosamente lo stesso, la rappresentazione del corpo che si *analizza*. Così la sintesi forma gli oggetti, l' analisi li decompone; e questa analisi è necessaria per formare il sapere umano, e nasce in seguimento della sintesi. La sintesi coi caratteri della sensazione compone il gran libro della natura; l' analisi lo legge, e lo studia; ecco tutto il sapere umano.

Gli oggetti tutti della natura soggetti all' esperienza son formati dalla sintesi dell' intelletto; questa sintesi non produce, e non può produrre, che rappresentazioni nostre: vale a dire *fenomeni*, *apparenze*. Al di là di queste apparenze il nostro sapere non può giungere; se dunque vi è qualche realtà oltre de' fenomeni che ci colpiscono, ed indipendentemente dagli stessi, questa è inaccessibile al sapere umano.

I canoni del *trascendentalismo* sono generali. Allora che si dice che tutti gli oggetti dell' esperienza son formati dalla sintesi dell' intelletto, non bisogna escludere l' oggetto dell' esperienza interna, cioè l' *io* della coscienza. Che cosa è mai l' *io* della coscienza? È una sostanza che dura; ed in cui si succedono molte sensazioni ed affezioni interne. Ora la nozione della sostanza che dura è lo schema della categorìa di sostanza, o la combinazione de' due elementi soggettivi, di una categorìa, e dell' intuizione pura del tempo: più, le sensazioni hanno un grado, e questo grado è un prodotto sintetico di elementi soggettivi ancora, cioè della categorìa di qualità e del tempo. L' *io* è dunque un *fenomeno*, un' *apparenza*, una *rappresentazione*, come tutti gli altri oggetti della natura, e niente altro.

Abbiam veduto come la ragione giunge a scovrire l' esistenza dell' *assoluto*, ma eziandio abbiamo mostrato, che

questa nozione dell' assoluto è un prodotto della sintesi del raziocinio, non è mica un prodotto dell' analisi de' sentimenti, la filosofia trascendentale conviene in ciò con noi, ma ne è discorde in un punto della più alta importanza, e si è che essa toglie alla nozione dell' assoluto la realtà, che noi le accordiamo. Se gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze non acquistano un valore oggettivo, se non che nella sintesi con cui si formano gli oggetti dell' esperienza, come può mai secondo la filosofia che esponiamo, darsi un valore oggettivo all' *assoluto*, che non entra nella sintesi di alcun oggetto sensibile? Gli elementi che entrano per sintesi nella formazione di un oggetto possono distaccarsi per analisi: provatevi di *analizzare* un oggetto, sensibile quale che siasi, voi non otterrete giammai in risultamento l' assoluto, questo rimane dunque secondo la filosofia trascendentale, una semplice *Idea* della ragione sprovista di qualunque realtà. *Kant* nondimeno ammise l' esistenza di Dio, ma su di altri motivi, dei quali non è qui luogo di parlare.

§. 89. Vi ho esposto la teorica della filosofia trascendentale sull' origine delle nostre idee: essa è direttamente contraria a quella da me adottata, e che vi avea antecedentemente esposta; in questa non si pone nell' intelletto alcuna nozione *a priori*, indipendentemente dall' esperienza. Le idee dello spazio, e del tempo, e quelle delle categorie si fanno derivare *a posteriori*, dalla meditazione su' sentimenti, esse nascono tutte dal sentimento del *me*, il quale sente *un fuor di me*. La meditazione le deriva tutte da questo fatto primitivo. Noi ammettiamo, che la nozione dell' *assoluto* è un prodotto della sintesi del raziocinio; ma noi accordiamo la realtà a questa nozione, come l' accordiamo alla percezione del *me*. Questa realtà poggia su i seguenti principi. 1.° I dati sperimentali ci danno delle conoscenze reali, vale a dire delle conoscenze che ci rivelano l' esistenza di qualche cosa reale in se, di uno *noumeno*, per parlare col linguaggio di *Kant*, come è per esempio il sentimento del proprio essere, del *me*. 2.° Il raziocinio che ci mena all' assoluto è

composto di giudizî analitici; quindi essendo questo dato sperimentale, *esiste un essere variabile*, una conoscenza reale: il raziocinio il quale ci scovre l' identità di questo giudizio con quest' altro: *esiste* l' *assoluto*, ci mena ancora ad una conoscenza reale. Ora si domanda qual dottrina debbesi ammettere, quella che ci presenta la filosofia trascendentale; oppure quella che ci presenta la filosofia dell' esperienza?

Chiamo filosofia dell' esperienza, quella la quale pone 1.° che i dati sperimentali ci rivelano dell' esistenze reali in se, e che pone questi dati fra le nostre conoscenze primitive. 2.° Che riguarda la connessione fra l' esistenze, cioè fra l' effetto e la causa, e fra la modificazione ed il soggetto come reale, e non soggettiva; e che perciò ammette nello spirito quella facoltà di sintesi, che nella psicologia abbiam chiamato *sintesi reale*.

Per esaminare se si dee ammettere la filosofia trascendentale, o quella dell' esperienza, io riduco la quistione a questo semplice problema. *La connessione fra le percezioni che costituiscono un concetto empirico è ella soggettiva o pure oggettiva?* Se è soggettiva bisogna decidersi per la filosofia trascendentale, se oggettiva per la filosofia dell' esperienza.

Per risolvere il problema, io mi servo del segno stesso di cui la filosofia trascendentale si serve per distinguere il soggettivo dall' oggettivo. Questo si è quello enunciato antecedentemente *ciò che viene dal soggetto è necessario.* Se la connessione tra le percezioni che costituiscono un concetto empirico è soggettiva, essa deve essere necessaria. *Kant* dice di fatto, che l' esperienza non è possibile se non che per la sola rappresentazione della congiunzione necessaria della percezione. Egli chiama questo principio, il principio supremo delle analogie dell' esperienza. Noi abbiamo dunque un mezzo facile per discovrire, se la connessione fra le percezioni, che costituiscono un concetto empirico, sia soggettiva. Ora l' analisi di ciascun concetto empirico ci fa vedere che non vi è alcuna necessaria connessione fra le diverse percezioni, che costituiscono un concetto empirico; questa non

è dunque soggettiva, ma oggettiva, e la filosofia trascendentale mancando di fondamento, crolla senza riparo. È evidente, ed io l' ho fatto vedere nel secondo capitolo della logica, che tutti i giudizi empirici sono contingenti, il che val quanto dire, che la congiunzione fra le percezioni del soggetto, e quella del predicato non è necessaria. Ora se la congiunzione fra le percezioni, che costituiscono un concetto empirico, fosse necessaria, risolvendo questo concetto in un giudizio empirico, questo dovrebbe essere necessario. Di che si compone egli mai il concetto empirico di una pesca? Del concetto di una certa figura, di un dato colore, di un dato peso, di una data durezza *ec.* la riunione di tutte queste percezioni costituisce il concetto empirico della pesca; ora fra tutte queste percezioni non vi è mica una congiunzione necessaria; qual relazione si trova fra la figura della pesca ed il suo colore, fra questa figura colorata di un dato colore, ed il suo sapore? Quale fra queste percezioni, e quella di un dato peso, di una data durezza? L' analisi non trova in questo complesso di percezioni l' elemento della *connessione necessaria*; e se l' analisi non ve lo trova, la sintesi non ve lo ha posto, e se la sintesi non ve lo ha posto, la congiunzione che si trova non è mica soggettiva, ma oggettiva; non è dunque lo spirito che la forma, ma essa è un dato dell'esperienza. Per poco che si segua la filosofia trascendentale nella formazione degli schemi degli oggetti si ravviserà con evidenza, che essa non può giammai stabilire quella congiunzione necessaria fra le diverse rappresentazioni, che costituiscono uno *schema*, cosa che avrebbe dovuto fare per ragionare in conseguenza del suo principio fondamentale. Se gli *schemi* si costruiscono *a priori* dall'intelletto, la sintesi che li produce dovrebbe esser necessaria, poichè secondo il trascendentalismo ciò che viene dal soggetto è necessario. Ora questa sintesi è arbitraria affatto, e *Kant* stesso ne conviene: egli di fatto dice, che ogni congiunzione consiste o nella composizione, o nella connessione: che la composizione consiste nella sintesi dei varî, i quali non appartengono necessariamente l' uno al-

l' altro, come quelli due triangoli, i quali nascono nel quadrato diviso per mezzo dalla diagonale, non appartengono necessariamente l' uno all' altro, e che di questa specie di congiunzione è la sintesi dell' *omogeneo* in tutte quelle cose le quali possono matematicamente considerarsi; or se la sintesi degli schemi da cui comincia la sintesi, che ci dà gli oggetti dell' esperienza, è arbitraria affatto, ov' è quella congiunzione necessaria fra le percezioni, che *Kant* esige per la possibilità dell'esperienza? Come questo filosofo non si è accorto di questa palpabile contraddizione, che si ritrova nella sua filosofia.

§. 90. Il filosofo di Koenisberg si sarebbe accorto di questa contraddizione, se avesse meditato attentamente su l'origine del suo trascendentalismo: questo secondo egli confessa, è nato dai pensamenti di Hume su la causalità che noi abbiamo riferito altrove. Il filosofo inglese ha detto: io non ritrovo alcuna connessione necessaria fra gli avvenimenti della natura; io non ho dunque alcuna nozione di questa connessione; *Kant* ha ammesso il principio di *Hume*, ma egli ha concluso altrimenti; la causalità egli ha detto non è nelle cose osservate; essa è dunque nell'osservatore: essa non è oggettiva; è soggettiva; ma egli non gettò lo sguardo della meditazione su l' insieme del suo sistema; egli ammise in seguito che le categorie dell' intelletto acquistano un valore oggettivo nella esperienza, egli ammise che le leggi soggettive del nostro intelletto divengono le leggi della natura stessa; egli riconobbe che se le categorie entrano come elementi per sintesi nella formazione dagli oggetti dell' esperienza, si possono distaccare per analisi. Ora da tutto ciò avrebbe egli dovuto conoscere la contraddizione del suo sistema. O la causalità può ricavarsi per analisi dagli oggetti della natura sensibile, ed *Hume* ha torto negandolo; se *Hume* ha ragione, come dice *Kant*, la causalità non può derivarsi analiticamente dagli oggetti; ma se l' analisi non può derivarla, la sintesi non ve l' ha posta, ed il trascendentalismo crolla. *Kant* dice che la congiunzione, la quale si pone fra il moto del

corpo urtante, e quello dell' urtato, non viene mica dalla esperienza, ma che ella è soggettiva, ma se essa è soggettiva dee esser necessaria, ora lo spirito non vi ravvisa questa necessità, questa congiunzione non è dunque soggettiva, ma oggettiva. Io trovo questo argomento senza replica.

§. 91. Se la congiunzione fra le percezioni di cui si compone un concetto empirico non è mica soggettiva, essa dee essere un dato dell' esperienza; l' analisi in conseguenza di questo concetto è la prima operazione dello spirito. La gran lite perciò fra la filosofia trascendentale, e la filosofia dell' esperienza può ridursi alla più semplice espressione col seguente problema: *La prima operazione dell' attività della intelligenza è ella la sintesi, o l' analisi?* Se è la sintesi, la congiunzione fra le diverse percezioni, che costituiscono un concetto empirico, è necessaria: ma non è necessaria; la prima operazione dell' attività dell' intelligenza è dunque l' analisi.

Se la prima operazione dell' intelletto è l' analisi bisogna ammettere una sintesi reale, bisogna perciò ammettere che la connessione fra l' esistenze che costituiscono un oggetto completo di esperienza è un dato dell' esperienza.

Queste osservazioni ci danno il dritto di concludere, *che bisogna rigettare la filosofia trascendentale, ed ammettere la filosofia dell' esperienza.*

RIASSUNTO

DELLA LOGICA MISTA.

Per Domande, e Risposte.

D. Che cosa si tratta nella logica mista?

R. Il fine della logica mista è di spiegare la dottrina della realtà, della certezza, e de'limiti della nostra conoscenza, e perciò determinare i motivi legittimi delle nostre conoscenze, e le cause dei nostri errori.

D. In che cosa consiste la *realtà della nostra conoscenza?*

R. La conoscenza congiunta coll' esistenza dell' oggetto conosciuto, è una *conoscenza reale.*

D. Provatemi, che lo spirito umano è capace, e possiede conoscenze reali.

R. La realtà della conoscenza, o l' esistenza di alcune conoscenze reali è una verità primitiva, e perciò indimostrabile.

D. Di qual natura è questa verità primitiva?

R. È una verità primitiva di fatto, o di esperienza interna.

D. Ditemi qual è questa verità primitiva?

R. Espressa generalmente è la seguente: *Io sono esistente nello stato di pensiere.* Questa verità si pone negandola, poichè se voi negate di essere esistente nello stato di pensare, ponete voi stesso che negate ciò; ora il porre voi stesso che negate il vostro *me pensante,* è il porre voi stesso pensante. Se dite, che v' ingannate, sempre ponete voi stesso che v'ingannate, cioè che pensate.

D. Che cosa intendete per motivi legittimi de' nostri giudizi?

R. Ciò che determina lo spirito a formare un tal giudizio,

chiamasi *motivo di questo giudizio*: questo motivo è *legittimo*, quando il giudizio da esso motivato è vero. Se poi il giudizio motivato è falso, il motivo è causa di errore.

D. Quanti motivi legittimi abbiamo dei nostri giudizî?

R. I motivi legittimi delle verità primitive di fatto son tre, cioè la *coscienza*, i *sensi esterni*, e l' *autorità* degli altri uomini. I motivi legittimi delle verità primitive *Razionali o metafisiche* non sono più di uno; e questo è l' *evidenza immediata*, cioè la percezione immediata della relazione d' identità, o di ripugnanza delle nostre idee.

D. La memoria non è forse un motivo legittimo delle nostre conoscenze?

R. La memoria è certamente un motivo legittimo delle nostre conoscenze; poichè senza la memoria la scienza sarebbe impossibile. Ma la memoria non è un motivo *originario* e produttivo di conoscenze, che non si sono avute. Essa è un motivo *ausiliario* di tutti gli altri motivi quali che sieno.

D. Si può provare la legittimità del motivo della memoria?

R. La legittimità del motivo della memoria non può provarsi, se non supponendo la legittimità indimostrabile del motivo della coscienza. Poichè questa ci attesta l' esistenza della memoria in noi.

D. Sembra dunque, che la coscienza si possa riguardare come un motivo legittimo della legittimità di tutti gli altri nostri giudizî?

R. Per lo appunto. La coscienza si dee riguardare sotto due aspetti, come *motivo legittimo immediato* di tutti questi giudizî, che riguardano il nostro *me*; e come *motivo mediato ed ultimo* di tutti i nostri giudizî; poichè l' esistenza di tutti gli altri motivi è appoggiata su la coscienza.

D. Il motivo della testimonianza degli altri uomini è anche appoggiato su la testimonianza della coscienza?

R. Questo motivo è appoggiato per analogia su la testimonianza de' nostri sensi, e la testimonianza de' nostri sensi non meno che l' esistenza del motivo ausiliario della me-

moria, riposano come in ultimo fondamento su la testimonianza della coscienza.

D. Quali sono dunque i motivi legittimi, che ci danno le verità primitive di fatto?

R. Sono la coscienza, la testimonianza dei sensi esterni, l'autorità degli altri uomini, ed il motivo ausiliario della memoria.

D. Quali sono i motivi legittimi, che ci danno le verità primitive *razionali* o *metafisiche*?

R. Non ve ne ha che un solo; ed è questo *l' evidenza immediata*, cioè la percezione chiara ed immediata della relazione d' identità o di ripugnanza fra le nostre idee.

D. Vi è forse qualche espressione generale, che comprenda tutte le verità primitive metafisiche?

R. Vi è; ed è il famoso principio di contraddizione: *Non può una cosa insieme essere e non essere.*

D. Quali sono i motivi legittimi delle verità dedotte?

R. Non ve n'è che un solo; ed è la *deduzione*, o sia il *Raziocinio*.

D. Ma non vi sono due specie di verità dedotte, cioè verità dedotte metafisiche, o razionali, e verità dedotte di *esistenza*?

R. Certamente vi sono queste due specie di verità dedotte; e perciò noi abbiamo distinto il raziocinio in *puro* e *misto*. Questo ultimo partendo da alcune esistenze sperimentali ci mena ad altre esistenze, le quali sebbene non cadono sotto l' esperienza, possono nondimeno cadervi; o pure sono assolutamente ed esclusivamente del dominio della Ragione.

D. Avete detto, che tutti i motivi legittimi delle nostre conoscenze riposano in ultimo, su l' autorità della coscienza; bramo sapere, se l' esistenza dell' universo materiale sia eziandio mediatamente attestata dalla coscienza.

R. Si dee rispondere affermativamente alla proposta quistione. La coscienza ci assicura, senza equivoco, dell'esistenza della percezione de' corpi: essa ci mostra, che questa percezione si riferisce da noi a' corpi con una doppia relazione, cioè colla relazione generale di qualunque pensiere ad un oggetto, e colla relazione speciale di causali-

tà : noi riguardiamo i corpi non solamente come oggetti delle nostre percezioni sensibili ; ma eziandio come cause di queste percezioni. Questa identità dell' oggetto della percezione , nella stessa cosa che è il *corpo* ; costituisce la realtà della percezione empirica.

D. Da quanto abbiamo detto rilevasi , che lo spirito umano è capace di conoscere alcune verità ; che egli conosce la propria esistenza per la coscienza che ha di se stesso ; quella dei corpi che lo circondano per mezzo delle sensazioni ; quella di Dio per mezzo del raziocinio , e per mezzo dello stesso raziocinio l' esistenza di tante cause naturali degli effetti visibili. Intanto alcuni filosofi , che sogliono chiamarsi *scettici* negano *che lo spirito umano può saper qualche cosa* , che cosa dee pensarsi dello scetticismo, e quali sono i motivi , che gli scettici adducono, per dubitar di tutte le cose ?

R. L' esistenza e la realtà di alcune umane conoscenze è una verità primitiva , ed indimostrabile. Da questa scende la falsità dello scetticismo. Lo scetticismo pretende la prova dell' esistenza e della realtà di alcune conoscenze umane : questa prova è impossibile , poichè supporrebbe provato ciò che dee provarsi. La falsità dello scetticismo non può dunque rigorosamente provarsi , ma dee riconoscersi. Può nondimeno , ammessa l' esistenza di alcune conoscenze vere , provarsi , che lo scetticismo involve contraddizione.

D. Come si chiamano i filosofi che insegnano , poter noi sapere alcune verità ?

R. Si chiamano dommatici.

D. Ma la sana filosofia non rigetta il *dommatismo ?*

R. Egli non bisogna confondere il *metodo dommatico* col *dommatismo.* Il metodo dommatico consiste a giudicare, quando si hanno de' *motivi legittimi* di giudicare. Il dommatismo poi consiste a pronunciar dei giudizi senza alcun motivo legittimo.

D. Ma quanti errori non hanno insegnato i filosofi, credendo di appoggiarli su i motivi enunciati ? E gli scettici non

hanno eglino ragione di concludere da tali errori, e dalla tanta diversità delle opinioni de' filosofi e degli uomini tutti, che la verità è interamente nascosta allo spirito umano.

R. Gli scettici ragionano male: eglino da alcuni giudizî erronei degli uomini deducono universalmente, che tutti i giudizî umani son falsi, e che niun uomo può conoscer la verità: dalla diversità delle opinioni degli uomini e dei dotti su di alcuni oggetti, eglino concludono la diversità universale di tutte le umane opinioni. Eglino deducono dunque una illazione più universale delle premesse.

D. Ma finalmente l' esistenza degli errori su la terra è incontrastabile; e qual mezzo abbiamo noi di distinguere l' errore dalla verità?

R. L' errore esiste su la terra. perchè lo spirito umano è limitato. Questa limitazione porta la possibilità dell'errore, ma non la sua necessità. La logica ci dà delle regole per conoscere la verità; e trattando delle cagioni de' nostri errori, ci mostra la strada per evitarli.

D. Ma finalmente la coscienza, i sensi esterni, la memoria, l' autorità, l' evidenza, il raziocinio, non c' ingannano molte volte necessariamente?

R. Questi motivi non c' ingannano mai necessariamente; noi abbiamo sempre i mezzi di evitar l' errore. Cosi riguardo alla coscienza bisogna osservare, *che gli elementi di un giudizio appoggiato su la coscienza debbono tutti essere attentamente osservati; e che non tutto quello, che è nella coscienza, è nell' attenzione.* Riguardo a' sensi basta osservare, che questi non possono istruirci delle *proprietà assolute de' corpi;* ma solamente delle *relative*; e che non si dee confondere il *modo apparente* de' corpi col modo *assoluto.* Riguardo all' evidenza bisogna osservare, di non confondere l' *associazione meccanica* delle nostre idee colla percezione chiara della loro relazione. Abbiamo fatto le analoghe osservazioni nei luoghi opportuni, ove abbiam trattato delle *cagioni dei nostri* errori.

Fine della logica mista.

AVVERTIMENTO.

Il quadro analitico delle materie contenute nel riassunto che abbiamo dato, è molto importante. Il maestro, nell'esame che farà eseguire da' discepoli, potrà estenderlo. Sarebbe cosa ottima, che il maestro unisse alla lettura di questi elementi quella delle lezioni di logica e di metafisica composte per uso della regia università degli studî; e potrebbe ancora unirvi quella del saggio sulla critica della conoscenza, opere che sono state composte dallo stesso Autore di questi elementi.

FILOSOFIA MORALE



CAPO I.

DELL' INFLUENZA DELLA VOLONTA' SU L' INTELLETTO.

1. Noi abbiamo fatto fin quì l' analisi dell' umana intelligenza. L' uomo non è solamente un essere che conosce; ma eziandio un essere che opera, ed il principio delle sue operazioni è la sua volontà. La scienza della volontà può chiamarsi *filosofia pratica*; come quella dell' intelletto può chiamarsi *filosofia teoretica*. La filosofia può in conseguenza definirsi: la *scienza del pensiero umano*. Intendo per *pensiere* non solamente tutte le modificazioni passive, ed attive, che accadono nel nostro spirito, e delle quali noi abbiamo coscienza; ma pure tutte le potenze passive ed attive di siffatte modificazioni.

Tutte le facoltà del pensiere si dividono in due specie, alcune si comprendono sotto la facoltà di conoscere, e si chiamano con nome generale *intelletto*. Così l' intelletto comprende la sensibilità, la coscienza, l' immaginazione, l' analisi, la sintesi. Le altre facoltà del pensiere si chiamano con nome generale *volontà*. La volontà comprende dunque il desiderio e la volontà propriamente detta.

Nei trattati antecedenti vi ho spiegato gli elementi della filosofia teoretica, cioè della scienza dell' intelletto: debbo qui spiegarvi gli elementi della filosofia pratica, cioè della scienza della volontà.

§. 2. Nello spiegarvi questi elementi, io seguirò lo stesso metodo, che finora ho praticato; cioè vi farò passare gradatamente dal noto all' ignoto.

Che cosa mai dalle scienze antecedentemente spiegatevi vi è noto circa la nostra volontà? Voi sapete che la volontà dirige le facoltà della meditazione, sapete ancora, che la volontà è mossa dal desiderio. Vi è noto dunque, che la volontà ha un influenza sul nostro intelletto; e che il desiderio vicendevolmente influisce su la volontà. Ora poichè non può desiderarsi ciò che è ignoto, segue che il nostro intelletto influisce eziandio su la nostra volontà.

Questa scambievole influenza delle due facoltà del nostro pensiere è il primo fatto da cui dobbiam partire per giugnere all' ignoto che dobbiamo scovrire. Ma questo primo fatto fa d' uopo, che si conosca in tutte le sue circostanze. Esaminiamo dunqne distintamente l' influenza della volontà su l' intelletto, e dell' intelletto su la volontà.

§. 3. La nostra vita intellettuale, come più volte abbiamo detto, incomincia dai sentimenti. La sensibilità è la prima potenza del nostro intelletto; ma essa è una potenza passiva. Lo spirito è passivo nella sensibilità; poichè le sensazioni nascono in lui dall' azione degli oggetti sensibili su gli organi sensorî del proprio corpo; posta in conseguenza questa azione, non dipende mica dalla volontà che lo spirito provi, o che non provi la sensazione; e che provi questa sensazione piuttosto che un' altra. Lo spirito a questo riguardo niente può cambiare nelle proprie sensazioni. Non dipende da lui ne' forti calori estivi l' essere in certe circostanze affetto, o il non esserlo dalla sensazione del calore; nè negl'intensi freddi dell'inverno l'essere in certe circostanze affetto, o il non esserlo dalla sensazione di freddo. Non dipende da lui, bevendo un dato medicamento, di evitare la sensazione di amarezza, che questo gli produce. Posta dunque l' azione degli oggetti esterni su certi organi sensorî, la sensazione che nasce è necessaria, ed indipendente dalla volontà.

Ma nulla di meno lo spirito esercita un certo impero su

la propria sensibilità, in forza di quelle, che egli esercita sul proprio corpo. Per poter nascere alcune date sensazioni è necessaria l'azione degli oggetti sensibili su certi organi sensorî del proprio corpo ; ora lo spirito può esporre, o pure sottrarre i proprî sensi all' azione dei corpi esterni ; e quindi procurarsi , o privarsi di alcune date sensazioni.

Nel nostro corpo fa d' uopo distinguere due specie di moti, alcuni sono necessarî , cioè indipendenti dalla propria volontà , tali sono , per esempio , la circolazione del sangue , i moti della digestione , quelli necessarî alla vita , quelli del cuore , e de' polmoni ec. altri sono volontarî e dipendono dalla volontà , tali sono per esempio il parlare , lo scrivere, il camminare ec. Ciò premesso l' esperienza c' insegna , che lo spirito , volendo far nascere in se alcune date sensazioni, può , producendo certi moti volontarî nel proprio corpo , esporre questo all' azione degli oggetti esterni , idonea a farle nascere. Così, se voglio far nascere la visione del mare , mi condurrò alla marina , ed ivi dirigerò i miei sguardi al mare. Se voglio vedere il Cielo stellato , mi condurrò in una notte serena all' aria aperta, e rivolgerò i miei sguardi alla volta del Cielo.

Similmente , allora che prevedo dover nascere certe date sensazioni , stando il mio corpo in certe date posizioni, dalle quali posso con moti volontarî toglierlo , e non lo tolgo, queste sensazioni sono , a tal riguardo dipendenti dalla volontà. Così se entrando in un tempio mi accorgo , che un predicatore sale sul pergamo , per fare un discorso , dipendendo dalla mia volontà il rimanere nel tempio , o l' uscirne , se vi rimango , tutte le sensazioni di suono , che nascono nel mio spirito dal discorso pronunciato dal sacro Oratore , possono a tal riguardo considerarsi come volontarie ; poichè io poteva togliere il mio corpo all' azione propria a produrmi certe date sensazioni , ed io non l' ho fatto.

Da ciò segue , che bisogna distinguere due specie di sensazioni. *Le sensazioni involontarie , e le sensazioni volontarie.* Le prime son quelle che lo spirito non prevede , di

dovere in certe circostanze nascere : le seconde sono le sensazioni prevedute. Mi determino di andare al passeggio in una strada a me nota : ivi all' improvviso vedo un uomo che cade morto sul suolo, è chiaro , che le sensazioni della strada son volontarie ; ma che quelle della morte improvvisa di quest' uomo , perchè non prevedute , sono involontarie.

Segue ancora , che bisogna distinguere le azioni positive dalle *omissioni*. Alcune sensazioni son volontarie , perchè si fanno alcuni moti volontarl per averle; altre sono volontarie, perchè non si fanno alcuni moti volontarl , che ne impedirebbero la nascita. Sotto questi due aspetti i moti naturali sono ancora sotto una certa influenza della nostra volontà.

I moti naturali , che nascono nel nostro corpo , dopo il cibo , dopo le bevande , dopo una camminata , sono immediatamente volontarl , perchè effetti di moti volontarl ; e perchè io potrei impedirne la continuazione dandomi la morte.

Tanta è l'influenza della nostra volontà su tutto il sistema della nostra vita ! Sarebbe da desiarsi che coloro , i quali accusano spesso la Provvidenza de'mali che soffrono, riflettessero bene a questa influenza della volontà su la nostra vita.

Se vi sono sensazioni involontarie , e volontarie , e se alcune sensazioni sono per noi piacevoli , altre dispiacevoli , e se finalmente il desiderio e l' avversione , o sono lo stesso piacere o lo stesso dolore; o pure nascono in seguito di essi, segue , che vi sono de' desiderl volontarl e degli involontarl.

§. 4. Quando una moltitudine di sensazioni nasce nel nostro spirito può avvenire , o che alcune sieno più vive delle altre , o che tutte sieno uguali: nell' una e nell' altra supposizione , lo spirito può esercitare la sua influenza sul grado delle sensazioni , rendendo più languide o le sensazioni più vive , o quelle ugualmente vive delle altre ; e ciò può eseguirlo , dirigendo la propria attenzione ad altri oggetti. Allora che si dirige l' attenzione ad alcuni oggetti ; la coscienza delle percezioni di questi si rende più viva della coscienza delle percezioni degli altri ; e ciò può avvenire , sia rimanendo la stessa la coscienza di quelle sensazioni , all' oggetto

delle quali non si attende, e rendendosi più viva quella delle altre, a cui si attende, sia divenendo insieme, e più languida la coscienza delle prime; e più viva o intensa quella delle seconde. Mi trovo in una gran società, in una gran galleria, qual moltitudine di sensazioni ha luogo in me! io posso renderne alcune molto languide, o attendendo ad altre sensazioni, o pure ad una serie di fantasmi che ha luogo nel mio spirito.

In questi modi la volontà influisce su la sensibilità, e perciò su la coscienza.

§. 5. Nella psicologia abbiamo detto, che le facoltà elementari della meditazione sono l' analisi e la sintesi, e che tutte e due queste facoltà sono dipendenti dalla volontà. Dalla volontà dipende il dirigere l' attività intellettuale su di un dato oggetto o su di una parte di esso, e di concentrarvela.

Nella psicologia abbiamo inoltre osservato, che un certo atto di analisi è necessario, per aver luogo l' immaginazione; e che i diversi legami posti dall' attenzione fra le nostre percezioni, sono la causa dei diversi fantasmi, che nascono in seguito nel nostro spirito.

Ma questa influenza della volontà su l' analisi e su l' immaginazione, merita di essere più ampiamente spiegata.

Pel potere di astrarre, che ha lo spirito, la volontà produce tanti piaceri e dispiaceri fattizi. Per qual ragione, in effetto, il piacere sperato è maggiore del piacere sentito? Ciò avviene, perchè lo spirito allontana la sua attenzione da ciò che vi ha di difettoso nell' oggetto, e la dirige solamente a ciò che vi ha di bene; e così egli crea, secondo la bella espressione di *Elvezio*, delle rose senza spine. Ma nel fatto il piacere va unito con tutto ciò, che gli è contrario; e non si trova tale quale è nella speranza, cioè senza il mescolamento delle pene che l' accompagnano. Se per caso un uomo povero entra nella galleria di un uomo ricco, ove si dà una gran festa: allora colpito dall' illuminazione, dalla magnificenza de' mobili, dalla brillante comparsa de' convitati, e dall' armonia della musica; egli esclama in se stesso,

oh quanto è felice il ricco ! La felicità di lui è tanto superiore alla mia, quanto la magnificenza di questa galleria è superiore alla povertà del mio tugurio. Intanto egli s' inganna, perchè non vede, essere la vivacità dell' impressione, che riceve, in parte l' effetto della novità, ed egli fa astrazione di tutte le cure, e di tutte le pene con cui si comprano da' ricchi i loro piaceri. Il potere di separare da una condizione differente dalla propria, i mali che non si sono provati, rende sempre l' uomo invidioso della condizione altrui.

I primi atti di attenzione o di analisi, hanno la loro origine, come abbiam detto nella psicologia, nelle impressioni esterne: alcune fra le nostre sensazioni destano il desiderio: questo muove la volontà, la quale concentra l' attività dello spirito su l' oggetto del desiderio, o dell' avversione: da questi atti di analisi seguono i primi fantasmi, o le prime associazioni; le quali perciò sebbene possono riguardarsi come volontarie, sono naturali e bisogna distinguerle dalle associazioni arbitrarie. Lo spirito ha nulla di meno un impero su le associazioni delle sue idee; in modo che una massima parte dipenda dalla sua scelta. Noi nasciamo, per cagion d' esempio, in mezzo ad alcune società che parlano una data lingua: questa nascita non dipende dalla nostra scelta, le associazioni in conseguenza, che ci rendono intelligibile il linguaggio patrio sono in gran parte naturali. Io dico in gran parte, perchè possiamo in seguito di proposito fare uno studio, per apprendere bene la propria lingua. Ma quando ci determiniamo volontariamente allo studio di alcune lingue straniere, le associazioni che ci rendono intelligibili siffatte lingue, debbono riguardarsi come interamente dipendenti dalla nostra scelta, e perciò come arbitrarie.

Siccome abbiamo distinto le sensazioni involontarie dalle volontarie, così fa d' uopo distinguere i fantasmi involontari dai volontari. Se volendo richiamare nella mia memoria alcuni fatti, leggo uno scritto in cui questi sono descritti; se rivolgo la mia attenzione a' monumenti, che me li risvegliano, i fantasmi che hanno luogo in queste occasioni sono vo-

lontari. Ma se camminando m' incontro casualmente in un uomo, che ho veduto in un tempio, il fantasma del tempio, che in tal caso si produce nel mio spirito, è involontario.

Da ciò segue che la volontà ha ancora un certo impero su la memoria. Quando noi vogliamo far cadere in dimenticanza certe cose, dobbiamo evitare di prestare attenzione a ciò, la percezione di cui è stata associata col fantasma, che non si vuol riprodurre; la dimenticanza può dunque esser volontaria. Quando vogliamo ricordarci facilmente di alcune cose, ripetiamo spesso l' attenzione alle percezioni, colle quali le percezioni che vogliamo riprodurre sono associate. L' immaginazione dipende dalla sensibilità, e dall' analisi: la volontà esercita quell' impero su l' immaginazione, che esercita su la sensibilità e su l' analisi.

§. 6. Nella psicologia vi ho detto, che il giudizio è un prodotto delle due facoltà elementari della meditazione, cioè dell' analisi e della sintesi. Vi ho detto ancora, che queste facoltà sono nel loro esercizio, sotto la direzione della volontà, il giudizio è dunque ancora sotto l' influenza della volontà.

Ma tosto che la volontà determina l' attività intellettuale ad alcune date comparazioni, la percezione di un determinato rapporto fra il soggetto ed il predicato è un fatto necessario, ed indipendente dalla volontà medesima.

Io posso chiudere gli occhi ed aprirli; ma tosto che la volontà si determina ad aprirli, l' impressione della luce è necessaria ed indipendente dalla volontà. Si propongono ad un' aritmetico due numeri per sommarli insieme: egli può farne l' addizione, e può non farla, ma tosto che si determina a farla non dipende più da lui il vedere in risultamento un numero piuttosto che un altro.

Per porre della precisione nel nostro linguaggio diremo dunque, che la comparazione è volontaria; ma che il risultamento della comparazione è necessario.

I Cartesiani estendono molto al di là del giusto l' impero della volontà su i nostri giudizi: eglino pretendono che i giudizi sieno atti della nostra facoltà di volere, non mica,

della nostra facoltà di conoscere. Questa dottrina mi sembra falsa. Il giudizio nel suo risultamento, è la percezione del rapporto tra il soggetto ed il predicato, e le percezioni appartengono alla nostra facoltà di conoscere. La volontà influisce su la nostra facoltà di conoscere; ma le percezioni che risultano dalla direzione di questa facoltà, sono fatti necessari, ed indipendenti dalla nostra volontà. Questa verità è attestata dall' intima coscienza. Chi mai può dire che egli non percepisca necessariamente l' uguaglianza fra due volte due è quattro? Chi può negare, che questa verità, *due preso due volte è quattro*, sia una verità indipendente dalla nostra volontà? Ma dicono i cartesiani, giudicare, che un pensiero sia vero, o che sia falso, e dare il suo consenso ad una proposizione, o rifiutarlo, sono una medesima cosa. Ora dare il consenso ad una proposizione o rifiutarlo è la stessa cosa che abbracciarla o rigettarla, due atti che appartengono alla volontà. Rispondo che questo argomento è fondato sopra alcune nozioni oscure. Facciamo l'analisi dell' atto del giudizio: per farla esaminiamo le parti della proposizione, la quale è l' espressione del giudizio. Le parti della proposizione sono, il soggetto, il predicato, ed il segno dell' affermazione o della negazione. Per fare il giudizio è dunque necessario, che la mente abbia separatamente le nozioni del soggetto e del predicato; e per tale oggetto è necessaria l' azione delle facoltà meditative: dopo di ciò è necessaria la comparazione del predicato col soggetto, comparazione che è un atto di quella facoltà che abbiamo chiamato sintesi: in seguito di questa comparazione nasce la percezione del rapporto: dopo tale percezione lo spirito riunisce in unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo: egli riguarda queste nozioni come costituenti un tutto, e le abbraccia in una comune attenzione. Questa unione essendo un atto della meditazione, e propriamente della sintesi, e questa eseguendosi perchè noi vogliamo meditare su di un dato oggetto, da ciò è nato, che si è confuso il voler meditare col risultamento

della meditazione che è il giudizio nel suo termine. Dare il consenso ad una proposizione è unire in una unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo; e questa unione appartiene alla facoltà che medita, non a quella che vuol meditare. Il giudizio è dunque un' atto dell' intelletto non della volontà; e la dottrina cartesiana sul giudizio è falsa.

Ma replicano i filosofi che combattiamo, il consenso ad una proposizione differisce dalle conoscenze del soggetto, del predicato, e del rapporto fra l' uno e l' altro. Questo consenso non è dunque un atto dell' anima che conosce, ma un atto dell' anima che vuole. La prova di questa differenza è, che noi possiamo conoscere questa proposizione intera: *le stelle sono in numero pari*, senza affermare, che esse sono effettivamente tali, il che prova, essere l' affermazione un atto distinto dalla conoscenza.

Questo raziocinio non prova cosa alcuna contro di noi. Abbiamo detto, che il giudizio consiste nell' unire in unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo. L' avere dunque le nozioni del soggetto, del predicato, e del rapporto, non è la stessa cosa, che l' unirle in unità sintetica. Inoltre l' intendere il senso di questa proposizione, *le stelle sono in numero pari*, non è la stessa cosa che il formare il giudizio da essa espresso.

Elvezio il quale si sforza di spiegare tutti i fatti morali per mezzo dell' interesse, dice, che se noi avessimo interesse di negare le verità matematiche, le negheremmo. Io convengo, che l' uomo può negare colle parole le verità le più evidenti; ma non posso ammettere, che lo spirito umano possa percepire un rapporto di convenienza fra due idee ripugnanti, nè un rapporto di ripugnanza fra due idee identiche, ma dell' influenza delle passioni sull' intelletto parleremo più ampiamente appresso.

§. 7. Se la nostra facoltà di analisi come abbiam osservato di sopra, ha una grande influenza ne' nostri piaceri, e ne' nostri dolori fattizi; le due facoltà di analisi, e di sin-

tesi riunite ne esercitano una maggiore, e con ciò la nostra volontà ci crea de' piaceri fattizl, di cui sono incapaci gli animali, che come abbiamo spiegato nella logica mista, son privi di queste facoltà meditative. In forza delle cennate facoltà il poeta, ed ancora l'oratore facendo astrazione di ciò che vi ha di difettoso e di dispiacevole in un oggetto, fissando l'attenzione su di ciò, che vi ha di piacevole e di bello, riunendo insieme questi prodotti dell'analisi, crea colla sintesi un oggetto, che fa su l'animo la più viva impressione. Chi presenterebbe su la scena un' azione tragica nello stesso modo, in cui è accaduta, sarebbe nel pericolo di annoiare gli spettatori: il poeta toglie coll' analisi da questa azione tutto ciò che non può fare una viva impressione, egli vi unisce per sintesi tutto ciò che è più capace di produrvela. Ma torneremo su di questo argomento.

Osservo con *Hume*, che questa influenza della volontà sul nostro intelletto è un fatto della nostra natura: essa è pel nostro spirito una verità sperimentale e contingente: noi non vediamo nella nozione della causa, che è la volontà, quello dell' effetto, cioè di una modificazione nella facoltà di conoscere: vediamo, che questi due fatti sono costantemente uniti; ma non vediamo il modo della loro unione; nello stesso modo che non vediamo alcuna connessione fra l' atto del volere scrivere, ed il moto corrispondente a questo atto.

La cognizione dell' influenza della volontà su l'intelletto è della più alta importanza. Da questa influenza nasce la distinzione, di cui parlano i moralisti, fra l'ignoranza *vincibile* o volontaria, e l' ignoranza *invincibile* o involontaria: e la distinzione ancora fra l' errore *vincibile* o volontario, e l' errore *invincibile* o involontario. L' ignoranza è vincibile, quando non si pongono in opera, per dileguarla, i mezzi che sono in nostro potere: ella è invincibile, quando i mezzi per dileguarla non sono in nostro potere. L' errore il quale nasce dall' ignoranza vincibile, è vincibile; quello poi, che nasce dall' ignoranza invincibile è invincibile. Sono in una gran città, ove vi sono le scuole delle scienze, ed

ove volendo posso leggere de' buoni libri; se tralascio potendo, d' istruirmi, una siffatta ignoranza sarà vincibile e volontaria; l' errore, che da questa ignoranza potrà derivarne sarà eziandio vincibile, e volontario. Ma un uomo si trova in un luogo privo di mezzi per istruirsi, ed ancora per recarsi altrove; l' ignoranza in cui egli sarà, si dee riguardare come invincibile ed involontaria.

Lo stesso non sempre dee dirsi dell' errore, che da tale ignoranza nasce. Il potere della volontà, per evitare l' errore, è maggiore di quello per evitare l' ignoranza. Vi sono effetti, per cagion di esempio, di cui ignoriamo le cause, questa ignoranza può essere invincibile. Ma se senza alcun motivo addurremo per causa di tali effetti, una causa immaginaria, l' errore sarà vincibile. Gli antichi potevano invincibilmente ignorare, che la pressione dell' aria atmosferica era la cagione della salita dell' acqua nelle trombe vôte. Ma il loro errore era invincibile, quando adducevano per causa di tal salita, l' orrore della natura pel vôto. Noi possiamo astenerci di pronunciare un giudizio, quando ci mancano i motivi legittimi per appoggiarlo. L' errore pel nostro spirito non è tanto necessario, quanto comunemente si crede; ma vi sono certi limiti nella nostra facoltà di conoscere, che ella non può oltrepassare giammai.

CAPO II.

DELL' INFLUENZA DELL' INTELLETTO SU LA VOLONTA'.

§. 8. Se l'influenza della volontà nell'intelletto è un fatto, quella dell' intelletto su la volontà è un altro fatto. La volontà è mossa dal desiderio, e questo suppone le percezioni, poichè non può desiderarsi ciò che è ignoto.

Ma con ciò sembra, che si faccia un circolo, mentre si fa dipendere la volontà dall' intelletto e l' intelletto dalla volontà. Se si riflette attentamente su la quistione che ci occupa, si vede chiaramente che non vi ha qui alcun circolo; e che si pongono i fatti intellettuali nel loro ordine naturale. Suppongasi, che un oggetto produca in noi un' impressione piacevole: questa sensazione, se non è lo stesso desiderio, produce il desiderio di averla isolata: un tal desiderio determina il volere di avere isolata la sensazione di cui parliamo: da questo volere segue l' attenzione dell' anima su l' oggetto piacevole. Ora la sensazione piacevole appartiene alla sensibilità, e perciò all' intelletto; l' atto del volere dipende dunque dall' intelletto. L' attenzione all' oggetto appartiene alla facoltà di analisi, e perciò all' intelletto; e questa attenzione fu determinata dalla volontà: la volontà influisce dunque nell' intelletto. La sensazione dell'oggetto piacevole influisce perciò nella volontà; e questa influisce su l' attenzione verso di quest' oggetto. In ciò, come vedete, non vi ha alcun circolo, poichè non è la stessa

modificazione della facoltà di conoscere, la quale sia condizione dell' atto di volere, ed insieme condizionale dello stesso.

La volontà sotto certi riguardi dipende dall' intelletto, e sotto certi altri riguardi influisce nell' intelletto. Diamone un altro esempio; voglio conoscere la fisica: prendo un libro che tratta di questa scienza; leggendo mi accorgo, che per ben conoscere la scienza fisica fa d' uopo avere una qualche conoscenza delle matematiche pure: ciò mi determina a studiarle. Qui si vede ancora sensibilmente la vicendevole influenza della volontà nell' intelletto, e dell' intelletto nella volontà.

La nostra vita intellettuale incomincia da' sentimenti; questi essendo piacevoli o dispiacevoli determinano lo sviluppo dell' attività dell' anima. Da ciò segue, che l' intelletto è il primo ad esercitare la sua influenza su la volontà; e che non può darsi alcun atto di volere senza percezione, laddove si possono, e si danno difatto percezioni indipendentemente da qualunque atto di volontà. Questa diversità fra le due influenze dee esser notata.

§. 9. La volontà dipende del desiderio. Ma che cosa è mai il *desiderio?* Alcuni filosofi credono di darci una nozione chiara ed esatta del desiderio dicendo, che esso è *l' inclinazione dell' anima verso un dato oggetto.*

Wolfio ci avverte, che ciascuno sente in se stesso, che cosa sia questa inclinazione, quando l' anima è affetta da desideri. Ella consiste, soggiunge questo filosofo, nello sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta, e può perciò definirsi: *la tendenza ad una percezione preveduta.* Ma questa spiegazione del desiderio suppone che noi abbiamo una nozione di ciò che dicesi *tendenza*, applicando questo vocabolo all' anima.

Nello spirito non osserviamo moti, ma alcune modificazioni, delle quali abbiamo coscienza, e le quali chiamiamo con vocabolo generale *pensieri.* Lo spirito è passivo in alcuni pensieri, attivo in alcuni altri, il principio delle sue azioni chiamasi volontà: la volontà suppone come condizione il desiderio: questa condizione dispone la volontà ad operare purchè

non vi sia un impedimento ; il desiderio è dunque una disposizione precedente agli atti della volontà ! Ma che cosa è mai questa disposizione ? Se per essa s' intende una percezione piacevole o dispiacevole , io ho una nozione del desiderio ; ma se s' intende qualche altra cosa , non so certamente che cosa sia il desiderio. Che cosa può mai denotare il vocabolo d' *inclinazione* applicato allo spirito ? questo vocabolo può esprimere , applicato ai corpi , la direzione di una linea relativamente ad un' altra linea , o ad un piano ; così diciamo che i gradi abbandonati a se stessi si muovono per una linea perpendicolare all' orizzonte. Non so qual cosa potrebbe esprimere applicato all' anima.

§. 10. La dottrina, la quale pone il desiderio nelle percezioni piacevoli , e dolorose sembra presentare varie difficoltà. In primo luogo pare , che il desiderio supponga l' assenza della percezione piacevole ; e che non possa , in conseguenza , riporsi in questa percezione. Ciò mi dà l' occasione di meditare , più profondamente su la natura del desiderio. Supponiamo, che avendo avuto una sensazione piacevole si desti in me il desiderio di averla di nuovo , ecco i fatti , che accadono nel mio spirito : il fantasma di questa sensazione dee nascere in me : un tal fantasma in se stesso considerato , ed isolatamente dalle altre circostanze che lo accompagnano , dee essere piacevole. Ma lo spirito percepisce come assente l' oggetto della sensazione piacevole : questa percezione dell' assenza dell' oggetto piacevole è dispiacevole. Se l' oggetto piacevole sarà riguardato come presente in un tempo futuro ; questa percezione che riguarda come futura la sensazione piacevole , è piacevole ancora : ella è più o meno piacevole , secondo che lo spirito è più o meno sicuro , che tal sensazione rinascerà ; e secondo che il tempo in cui si pensa che rinascerà è meno o più lontano del tempo presente : lo stato di desiderio è dunque uno stato misto , in cui lo spirito è affetto insieme da modificazioni piacevoli , e dispiacevoli.

Tutte queste proposizioni sul desiderio son confermate dal-

l'esperienza. Quando i fantasmi relativi alle sensazioni piacevoli hanno luogo ne' sogni ne' quali come abbiamo detto nella psicologia, lo spirito è passivo, e non hanno luogo i giudizî sull' assenza dell' oggetto piacevole, i fantasmi equivalgono allora alle sensazioni piacevoli. Supponiamo, che desiderando di rivedere un oggetto di cui sono lontano, io intraprenda per rivederlo un viaggio: il piacere che mi produce l' immaginazione della futura visione dell' oggetto desiderato sarà più grande a misura che sarò più vicino al luogo ove voglio giungere. Un uomo, agitato da desiderî violenti, vorrebbe risecare dalla sua esistenza tutti i momenti, che l' allontanano dall' oggetto desiderato. Tali sono i fatti intellettuali che mi presenta la meditazione sul desiderio.

Osservate che nel caso di cui abbiamo parlato, tanto le percezioni piacevoli, che le dispiacevoli, spingono la volontà ad operare pel conseguimento dell' oggetto, ma vi sono de' casi ne' quali le percezioni dispiacevoli spingono la volontà ad operazioni contrarie a quelle, a cui la spingono le percezioni piacevoli; e da ciò nasce il conflitto de' desiderî, del quale appresso parleremo.

Ma mi potreste domandare: il desiderio cessa egli allora che la sensazione piacevole ha già avuto luogo nello spirito? Son affetto dal sentimento della sete; e provo il desiderio di bere: da questo desiderio nasce l' atto del bere; e perciò la sensazione piacevole. Ma bevuti i primi sorsi dell' acqua posso continuare a desiderare di bere; e quindi a voler bere ed a bere: qui ha luogo un secondo stato del mio spirito, o pure una seconda serie di modificazioni; laddove la prima ha cessato tosto che ho provato la prima sensazione del bere; questa seconda serie è della stessa natura della prima: si desidera un secondo bere: da questo desiderio nasce l' atto di volere questo secondo bere: da questo atto nasce il moto del bere. Questo desiderio del secondo bere consiste nel fantasma piacevole del bere. Quando il fantasma del bere non è più piacevole, il desiderio del bere si dice *essere soddisfatto*.

Son persuaso che gli spiriti superficiali riguarderanno come

minute queste analisi del desiderio: i pensatori nondimeno le riguarderanno come importanti. Dalle stesse risulta, che non ogni percezione piacevole è un desiderio; e che questo suppone non solamente la percezione piacevole dell' oggetto; ma eziandio il giudizio dispiacevole dell' assenza di quest' oggetto. Quando l' oggetto si riguarda come immediatamente vicino, il dispiacere della sua assenza si può quasi riguardare come nullo; io dico quasi, perchè questo dispiacere è un costitutivo del desiderio. Il desiderio non è dunque diverso dalle percezioni piacevoli, e dispiacevoli; ma esso è uno stato dell' anima misto di piacere e di dolore.

§. 11. I desiderî dispongono la volontà all' azione: l' effetto di questa azione è il cambiamento dello stato della nostra facoltà di conoscere. La volontà opera o sul corpo producendo quei moti che chiamammo volontarî; o immediatamente su l' intelletto: tanto nel primo che nel secondo caso si opera un cambiamento nella nostra facoltà di conoscere; poichè nel primo caso i moti volontarî del corpo destano alcune sensazioni relative allo stato del nostro corpo, e pongono inoltre questo nella posizione di trasmettere all' anima diverse sensazioni relative a' corpi esterni. In qualunque caso dunque l' azione della nostra volontà produce un cambiamento nello stato della nostra facoltà di conoscere. Per tal ragione *Wolfio* ha fatto consistere il desiderio nello sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta. Ma ciò non è interamente esatto. Alcune volte l' oggetto del nostro desiderio è di produrre nell' animo degli altri uomini alcune date modificazioni, ed in tal caso la volontà agisce per cambiare lo stato della facoltà di conoscere, e di volere negli altri uomini. La madre porge la mammella al suo figliuolo, per destare in lui le sensazioni piacevoli del nutrimento del latte. Il padre travaglia per lo ben essere della propria figliuolanza. L' oratore arringa per persuadere, e per commovere i suoi uditori. Il filosofo scrive, per insegnare la verità al genere umano: egli combatte gli errori per far cambiare lo stato interiore dello spirito degli altri uomini.

Gli esempi che comprovano questa verità ci si presentano incessantemente, ma fa d'uopo esaminare, se il destare certi pensieri nello spirito degli altri, sia solamente desiderato come mezzo per aver noi certe percezioni; o pure se in molti casi sia l'ultimo termine del nostro desiderio. Una tal quistione è della più alta importanza.

§. 12. Una delle cause, che rende perpetue le dispute filosofiche è il non determinare con chiarezza e precisione lo stato delle quistioni. Ciò è accaduto nella disputa che ci occupa. Procuriamo dunque di porre bene lo stato della quistione.

Noi possiamo volere una cosa, perchè ne vogliamo un'altra: allora questa seconda sarà il *fine* delle nostre operazioni, e la prima ne sarà il *mezzo*. Voglio essere in Napoli: per esservi è necessario, che io faccia un viaggio; voglio dunque questo viaggio perchè voglio essere in Napoli: il viaggio si vuole in conseguenza come mezzo; ma l'essere in Napoli si vuole come fine. Da ciò si vede, che vi possono esser mezzi di mezzi. Quando una cosa si vuole per un'altra la prima, si chiama *mezzo*, la seconda *fine*; ma questa seconda può ancora volersi per una terza, ella sarà perciò mezzo, e la terza fine. Un mezzo può dunque esser fine relativamente ad un'altra cosa. Per andare in Napoli per mare, ho bisogno di una barca; il noleggio di questa è da me voluto pel viaggio; mentre il viaggio è voluto per la mia presenza in Napoli: questo noleggio relativamente al viaggio è un mezzo: il viaggio relativamente al noleggio è fine, relativamente alla mia presenza in Napoli è mezzo.

In questa catena di mezzi e di fini, bisogna, che vi sia un termine, in cui la volontà, per dir così, si riposa, e che è voluto per se stesso, non per un altro. Un tal fine chiamasi dai moralisti *fine ultimo.*

Egli non bisogna confondere il desiderio coll' oggetto desiderato. Il proprio piacere entra in ciascun desiderio, come parte costitutiva dello stesso; ma questo piacere non si dee confondere coll' oggetto desiderato.

Premesse queste nozioni, ecco come bisogna determinare

lo stato della quistione: *l' oggetto del desiderio é esso sempre di cambiare lo stato della nostra facoltà di conoscere? In altri termini: il fine ultimo della nostra volonta è esso sempre il cambiamento dello stato del nostro intelletto, questo fine ultimo può egli essere un certo stato dell' anima degli altri uomini?*

Determinato con precisione lo stato della quistione, consultando con la buona fede la testimonianza della coscienza, mi sembra facile il risolvere la quistione proposta. Quando io vedo cader nel fuoco, o in un fiume un fanciullo, non penso certamente a me, obblio anzi me stesso, cerco di ajutarlo, e sono fuori di me colla mente, colla volontà, e coll' opere. Ecco un linguaggio fondato in un sicuro senso, e sul fatto; l' opposto non è fondato che sopra inesatte sottigliezze.

Si può egli negare, che la compassione per l' altrui miseria sia un' affezione primaria e naturale del cuore umano? Non sarebbe lo stesso che negare i fatti intellettuali i più luminosi? Gli esempi di quelle persone, che la più violente scossa provano all' aspetto di un uomo, che venga giustiziato, e maggiormente di un uomo, che innocentemente soffre, dimostrano senza dubbio l' esistenza di questa originaria qualità dello spirito umano. Alcuni in simili casi cadono in deliquio, ed altri impallidiscono anche solo nel vedere spargere il sangue di una bestia.

Ogni benchè leggiera considerazione ci assicura che queste percezioni dolorose sono indipendenti dalla nostra volontà, nello stesso modo, che è indipendente dalla nostra volontà il dolore cagionatoci dal cadere di una pietra, lo è il dolore cagionatoci dal vedere il doloroso stato di un altro. Sono costretti talvolta a sparger lagrime alla vista delle altrui sofferenze quegli stessi tiranni a' quali, per gli abiti contratti, è sentimento affatto ignoto la compassione. Piangono sovvente i fanciulli al vedere, che altri piange, e senza saperne il motivo. Qual può essere l' interesse di quella tenera madre, che distrugge colle cure pel suo figliuolo ammalato, la propria salute, e che liberata finalmente da queste cure penose per la morte del figliuolo cade in languore, e

finisce col morire di dispiacere? Qual può essere il motivo, che produce l'afflizione in un uomo per la perdita di un amico virtuoso e stimabile, che avea bisogno della protezione e de' soccorsi di lui?

Un argomento senza replica a favore della dottrina, che adotto, mi sembra essere l'impressione prodotta colle finzioni su le scene del poeta. La rappresentazione di un innocente infelice è per noi dolorosa: quella dell'innocente sollevato dall'altrui soccorso è piacevole. Senza questa disposizione originaria della nostra natura, il poeta non riuscirebbe a commuovere gli spettatori. Supponiamo, che ci si rappresentino le sofferenze di un padre virtuoso che vede la sua innocente figliuolanza ne' dolori dell'indigenza; chi mai degli astanti non riceverà una impressione dolorosa da queste scene? Supponiamo, in seguito, che comparisca sul teatro un liberatore, il quale offra de' potenti soccorsi all'infelice famiglia; chi mai degli astanti, alla rappresentazione della nuova scena, non riceverà un'impressione di vivo piacere? Quando *Metastasio* ci presenta Temistocle in Persia, pronto a darsi la morte, per non combattere contro la patria, chi mai non è affetto, vedendo il destino di questo capitano, e de' figli di lui da una certa commozione dolorosa? Chi mai non passerà dallo stato di dolore a quello di piacere, quando Serse toglie, con magnanimità, Temistocle dalla dura alternativa, o di essere ingrato, o di essere un cittadino infedele?

Mi piace di rapportarvi un fatto di cui fa uso l'Abate *Genovesi* nel capo 1.° della diocesina, in conferma della dottrina che difendo, preso da Errigo Ellis ne' viaggi della Baja di Hudson del 1745. Erano su di una feluga da venti inglesi che vogavano lungo il lido, per iscoprir qualche passaggio all'oceano Occidentale, e su le coste una gran moltitudine di quei detti Esquimò e Canadesi settentrionali, che erano quivi per la caccia e pesca, i quali guardavano con sorpresa la nave, e la feluga inglese. Questa feluga diede in una secca con gran pericolo di naufragio. A quella vista

molti de' Canadesi più vicini al lido (sono de' destrissimi nuotatori), gettati certi loro cappottini, saltarono con delle lunghe pertiche in mare, e salvarono la barca.

§. 13. Ma ascoltiamo i nostri avversari. I principî motori, eglino dicono, della nostra volontà sono il piacere, ed il dolore. Ella va costantemente in cerca del primo, e fugge costantemente il secondo. A questa ricerca, ed a questa fuga costante si dà il nome di *amore di se stesso*, o di *amor proprio*. Tutte le azioni della volontà derivano dunque dall' amore proprio. L'amor degli altri non è perciò un affezione primitiva dell' umana natura : non amiamo gli altri se non che pel nostro ben essere ; ed il proprio *me* è l' ultimo termine in cui ricadono tutte le tendenze dell' uomo, le quali in conseguenza, non sono che diverse modificazioni dell' amor proprio.

Questa obbiezione nasce dall' ignoranza dello stato della quistione. È incontrastabile, che il piacere, ed il dolore sono principî motori della nostra volontà : abbiamo detto, che il desiderio consiste appunto nelle percezioni piacevoli e dolorose ed abbiamo ammesso, che i desiderî muovono la volontà ad operare, non consiste dunque la nostra quistione nell' origine, o nella natura de' nostri desiderî ; ma negli oggetti degli stessi : si tratta di sapere : se l' oggetto di qualunque desiderio è di produrre un cambiamento nello stato del nostro intelletto, cioè nell' insieme delle nostre modificazioni conoscitive ; o se alcuni desiderî spingono la volontà ad operare un cambiamento nello stato interiore dello spirito de' nostri simili. Quando vedendo un infelice io corro a soccorrerlo, la mia volontà è certamente mossa dal dolore poichè la vista dell' altrui miseria è per me una percezione dolorosa. Ma questa percezione dolorosa mi spinge ad operare, per produrre un cambiamento nello stato interiore dell' anima dell' infelice ; è questo l' ultimo fine, che io mi propongo, e non mica quello di produrre un cambiamento nello stato delle mie percezioni.

Nè mi si dica, che dal soccorso prestato all' infelice se-

gue necessariamente un cambiamento nello stato delle nostre percezioni ; poichè dopo di ciò vedo l' infelice consolato , e sottratto all' azione del dolere : questa replica non indebolisce punto la mia risposta all' obbiezione. Le conseguenze, che seguono da un' azione , non son sempre il fine ultimo di questa azione. Io non penso nel momento a me stesso ; ma penso al mio simile , e mi propongo di produrre un cambiamento nello stato interiore dell' anima di lui : è questo l' ultimo termine del mio desiderio ; e per esserne persuaso basta riflettere, che se l' oggetto del mio desiderio fosse la percezione piacevole di vederlo sollevato da' mali che l' opprimono, io opererei , in questa circostanza, mosso dal piacere , non mica dal dolore ; la vista dell' infelice sarebbe per me piacevole ; poichè tutto ciò che si riguarda come mezzo di percezione piacevole è piacevole. Queste profonde riflessioni bastano a distruggere tutti i sofismi di *Elvezio* su di tale oggetto.

Nel §. 28. della logica mista vi ho detto, che noi trasportiamo il nostro *me* nel corpo degli altri uomini ; quindi pare, che l' oggetto della compassione , in questa ipotesi , sia il nostro *Io*. Ma replico ciò non ha che fare colla nostra quistione ; ciò potrà servire a spiegare l' origine ed il fondamento del dolore all' aspetto dell' infelice ; ma in nulla contradice la dottrina , che ripone il fine ultimo , a cui spinge la percezione dolorosa, nel cambiamento dello stato dell' anima del nostro simile.

Tutti gli uomini ubbidendo alla voce del sentimento interiore riconoscono la differenza fra le affezioni interessate , che hanno per fine ultimo il proprio piacere , il proprio utile , e le affezioni benefiche e diffussive , che hanno per fine ultimo il piacere ed il bene altrui. L' uomo benefico sente in se stesso un' affezione pel suo simile , ben differente da quella che si sveglia nell' avaro all' aspetto del lucro , e ben differente ancora da quella , che nutre un uomo ambizioso, il quale amando , per conseguire il potere , di farsi un partito, fa del bene agli altri uomini. Il primo desidera il bene altrui , il secondo il bene proprio : fa parte

del desiderio del secondo il fantasma piacevole del proprio piacere. Quindi tutti gli uomini hanno un rispetto, od una venerazione per le affezioni benefiche e diffusive; laddove non curano, o pure disprezzano le affezioni interessate. Tutti lodano ed ammirano il vero amico, il cuor benefico, e compassionevole. Ognuno trascura e disprezza l'affezione dell'avaro, dell'uomo insensibile, dell'adulatore, dell'ambizioso, dell'egoista. Questo diverso giudizio degli uomini è fondato sulla reale distinzione delle affezioni del cuore umano.

§. 14. Per conoscere esattamente la natura del desiderio, fa d'uopo risalire alquanto più alto, e trasportarci a' primi momenti della nostra esistenza intellettuale. Supponiamo la statua di *Condillac* affetta per la prima volta, dal dolor della fame, correrà ella da se stessa al cibo? ma chi mai le farà conoscere, che il cibarsi la sottrarrà al dolore della fame? La mia risposta a questa domanda è semplice: *la natura mostrerà alla nostra statua il cibo*. La statua, essendo affetta dal dolore della fame, questo doloroso sentimento sarà seguìto dal fantasma piacevole del mangiare, e questo dalla volontà di mangiare, e dall'atto di cibarsi. Tutti questi fatti sono uniti nella natura: noi conosciamo la loro congiunzione, ma non la loro connessione. Questo fantasma piacevole del mangiare ha luogo in noi prima di aver mangiato: esso precede la realtà del suo oggetto, come l'idea dell'edifizio precede nella mente dell'architetto, l'edifizio costruito in fatto. Le idee semplici da cui si compone l'idea complessa del mangiare si presentano dalla stessa natura riunite allo spirito In questo fantasma complesso piacevole, che nasce naturalmente nello spirito, mi sembra, che consista *l'istinto naturale di mangiare*, quando si ha fame.

L'istinto consiste dunque nel fantasma complesso piacevole di un atto volontario, idoneo a soddisfare il desiderio. Non tutte le percezioni piacevoli, in conseguenza, le quali entrano nel desiderio, son sempre fantasmi di sensazioni piacevoli. Vi sono alcune di queste percezioni, che precedono le sensazioni. Allora che il bambino succia per la prima vol-

ta il latte della madre, chi mai se non la stessa natura gli mostra questa azione volontaria del succiare, colla quale facendo un voto, fa sì, che la pressione dell' aria circostante su la mammella materna faccia sgorgare il latte nella bocca del bambino? Lo stesso dee dirsi del piacere legato all' unione de' due sessi. Se una tale unione è un atto volontario, ella dee esser preceduta dal desiderio, la percezione piacevole di questa unione dee dunque precedere le sensazioni piacevoli, che si provano nell' atto della stessa.

Vi sono, dice saviamente *Hume* nella sezione seconda de' suoi saggi di morale, bisogni, ed appetiti fisici, che secondo lo avviso di tutto il mondo, tendono immediatamente al possesso del loro oggetto, e precedono il godimento de' nostri sensi. Così l' oggetto della fame, e della sete è di mangiare. Soddisfatti questi appetiti primitivi, ne risulterà un piacere, che potrà divenire l' oggetto di un' altra spezie di desideri secondari.

Nello stesso modo vi sono passioni dell' anima, che prima di ogni idea d' interesse, ci spingono a ricercare alcuni oggetti particolari, come la riputazione, il potere, la vendetta, ed allora che si sono ottenuti, ne risulta un godimento, che è la seguela dell' adempimento de' nostri desideri. Secondo la costituzione interiore dell' anima nostra esiste in noi un pendio naturale alla riputazione, che opera prima che ne avessimo raccolto alcun piacere, e prima che potessimo ricercarla per motivi di guadagno. Ritorneremo in appresso su di questo argomento, intanto conviene notare i seguenti risultamenti della nostra analisi del desiderio.

1.° Il desiderio consiste nelle percezioni piacevoli e dolorose, e non se ne ha alcuna nozione, allora che si fa consistere in una cosa diversa da queste percezioni.

2.° Il desiderio dispone o è una condizione per le azioni volontarie.

3.° Il desiderio dispone la volontà ad operare, o per cambiare lo stato anteriore del nostro spirito, o per cambiare lo stato interiore dello spirito degli altri uomini.

4.° Vi sono de' desiderî primitivi, i quali precedono il possesso, o il godimento attuale dell' oggetto piacevole. Questi si chiamano *istinti*.

§. 15. Abbiamo veduto, che il desiderio è uno stato dell' animo misto di piacere, e di dolore. Ma il piacere, ed il dolore sono essi due stati differenti positivi dell' anima, o l' uno non è che la sola privazione dell' altro ?

Vi sono de' filosofi, i quali pensano, che il piacere non sia altra cosa, se non che il termine del dolore. L' Abate *Genovesi* nel §. 15. del capo 1.° della sua diocesina insegna, per l' appunto, questa dottrina : se ogni brama, è desiderio, egli dice, è un dolore, segue, che il piacere non ci muova, che pel dolore che in noi cagiona. Ed in fatti, continua l' autore citato, a ben intenderla, il piacere non è altro, salvochè il cessar del dolore, e della noja, il termine del dispiacere, niuno potendo qui tra noi sentir piacere alcuno, che non sia il fine di qualche inquietudine.

Una siffatta dottrina mi sembra falsa. Le sensazioni sono modificazioni positive dell' anima, ed hanno la loro causa positiva nell' azione de' corpi esterni su i nostri organi. Ora mi sembra, che l' esperienza c' insegni esservi sensazioni indifferenti, sensazioni piacevoli, e sensazioni dolorose. Io chiamo sensazioni indifferenti quelle che non dispongono la nostra attenzione ; e che non dispongono la volontà ad operare. Da ciò vedete, che bisogna ammettere le sensazioni indifferenti. Quanti oggetti colpiscono i nostri sensi, e destano sensazioni, le quali non traendo la nostra attenzione, spariscono nel momento posteriore a quello in cui si sono avute!

Ora quando il nostro spirito passa da questo stato di piacere attuale, non sembra mica necessario, che vi passi per lo mezzo di alcuna specie di dolore. Supponetevi in questo stato d' indifferenza, ed immaginate di esser sorpreso dall' armonia di alcuni suoni, dalla vista di un oggetto di belle forme, e di vaghi colori, da un odore soave ec. domando per quale specie di dolore avete voi dovuto passare, affinchè il vostro spirito venga modificato da queste piacevoli sensazio-

ni? Nulla io vedo più distinto nel mio spirito de' tre stati d' indifferenza, di piacere, e di dolore: io percepisco ciascuno di essi in se stesso, senza relazione all' altro; sebbene questa relazione prodotta dalla legge dell' immaginazione vi si associ. L' equivoco degli avversari consiste, perchè vedono nel desiderio uno stato di dolore, e nella soddisfazione del desiderio il piacere. Ma il desiderio, come abbiam osservato, è uno stato misto dell'anima, ed il piacere ne è una parte essenziale.

Egli è certo che la coscienza della diminuzione, e della cessazione del dolore sia un sentimento piacevole; ma questo piacere è di una natura diversa da una sensazione piacevole, prodotta dall' azione esterna di un oggetto su i nostri organi sensori. L' inglese *Burke* chiama il sentimento piacevole, che accompagna l'allontanamento del dolore *delizia, diletto, gioja*.

La cessazione del piacere può modificar l'anima in tre modi: se esso cessa semplicemente, dopo di aver durato un tempo convenevole, lascia lo spirito nello stato di indifferenza; se esso è interrotto subitaneamente, l'anima è affetta da un sentimento dispiacevole, che può chiamarsi *controtempo*; se finalmente il piacere cessa, senza lasciar la speranza di ritornare; questa perdita è accompagnata da un sentimento, che può chiamarsi *affanno*. Se assisto con piacere al teatro, terminato lo spettacolo, il piacere cessa; e questa cessazione mi mena nello stato d' indifferenza: se nell' atto che sto godendo dello spettacolo teatrale, una causa improvvisa mi chiama in altro luogo, l' interrompimento del piacere sarà per me una specie di dolore; esso sarà la cessazione di un piacere, che non ha durato un tempo convenevole; esso sarà ben chiamato un *controtempo*. Ma se sarò condannato da un decreto della giustizia a non poter mai più intervenire al teatro; ciò sarà per me un *affanno*.

§. 16. Il piacere ed il dolore sono i materiali di tutti i nostri desideri. Da ciò segue, che vi sono tante specie di desideri, quante specie vi sono di piaceri e di dolori. Ma vi sono diverse specie di piaceri, ed in conseguenza di dolori? Coloro, che hanno concentrato tutte le facoltà dello spi-

rito umano nella sola sensibilità, come fra gli altri ha fatto *Elvezio* non ammettono, che i soli piaceri fisici, e sono in conseguenza i difensori del *sensualismo* cioè della morale del piacere. L'analisi, che nella psicologia vi ho dato delle facoltà dello spirito, vi preserverà da questo pernicioso errore: ella vi aprirà la strada a conoscere le diverse specie dei nostri piaceri.

Noi abbiamo una sensibilità esterna, ed una sensibilità interna; vi sono dunque i piaceri de' sensi, e vi sono i piaceri della coscienza. L'immaginazione, riproducendo nell'assenza degli oggetti i sentimenti, produce ancora de' piaceri; fa d'uopo perciò ammettere i *piaceri dell'immaginazione*. Noi siam dotati della facoltà meditativa, le facoltà elementari della quale sono l'analisi e la sintesi. Vi sono dunque i piaceri della meditazione. Svilupperemo questa dottrina.

Vi ha un piacere comune a tutte le facoltà dell'intelletto, e questo consiste nella semplice conoscenza di un oggetto nuovo. La curiosità è uno de'primi desiderî, che noi discovriamo nello spirito umano. Da ciò nasce il piacere, che eccita in noi la novità. Noi vediamo i fanciulli cambiare incessantemente di luogo per discovrire qualche cosa di nuovo: eglino prendono con avidità tutto ciò che colpisce i loro sensi: ogni oggetto desta la loro attenzione. L'appetito della curiosità è molto vivo; ma molto facilmente soddisfatto.

La curiosità percorre rapidamente la più gran parte dei suoi oggetti, ed esaurisce presto la varietà, che si trova comunemente nella natura, le stesse cose si presentano frequentemente, e perciò non potrebbero dare, che noja, e disgusto, se non si rendessero piacevoli per altri motivi oltre quella della novità.

§. 17. Io credo che i principî attivi indeliberati della nostra natura sono i seguenti, 1.° desiderio de' piaceri sensitivi che può chiamarsi appetito sensitivo, ed in esso si sente compresa l'avversione al dolore sensibile, 2.° il desiderio della propria eccellenza, 3.° il desiderio di conoscere il vero, o sia la curiosità, 4.° il desiderio della società, 5.° il de-

siderio della gloria, 6.° il desiderio della superiorità sugli altri uomini; il che comprende quello del potere e l'emulazione, 7.° l'affezione.

La nostra vita intellettuale incomincia dalle sensazioni. Il desiderio de' piaceri de' sensi è dunque un desiderio primitivo. La coscienza della propria perfezione è un vivo piacere. La coscienza di avere scoverto colle proprie forze una verità ignota, quella di aver fatto un'azione virtuosa, quella del proprio talento, non è forse un piacere puro, ed energico?

Il piacere di conoscere il vero, ed il diletto della novità è stato osservato di sopra.

Tutti e tre questi desideri tendono a far cambiar lo stato interno dell'anima propria. Ma, come abbiamo osservato, noi abbiam ancora una tendenza a far cambiare lo stato dell'anima de' nostri simili. Questo cambiamento può ancora essere, sotto un certo aspetto, riferito a noi; ed a ciò appartiene il desiderio della gloria, col quale tendiamo all'eccellenza nell'opinione altrui; e può essere esente da qualunque relazione a noi, ed a ciò appartengono le affezioni disinteressate. Il desiderio della gloria mi sembra, che occupi il mezzo fra le affezioni interessate e le disinteressate.

Per mezzo di queste sette tendenze primitive l'intelletto influisce su la volontà. Le passioni non sono altra cosa, come vedremo, che queste stesse tendenze divenute violente, ed abituali.

Ma l'intelletto ha una parte passiva, ed una parte attiva; i sentimenti appartengono alla prima, il giudizio ed il raziocinio appartengono alla seconda. Chiamiamo per brevità la facoltà meditativa *ragione*, ed esaminiamo l'influenza della ragione su la volontà.

§. 18. Tutto ciò la cui percezione è piacevole può chiamarsi *bene*. L'oggetto della volontà è dunque il bene, e non può esser che il bene. Si dice, che l'oggetto della volontà è il *bene generale*. Ma esiste egli il bene generale? Nella natùra esistono forse altre cose se non che individui? Guardiamoci di pronunciare vocaboli vôti di senso. L'uomo non

vuole che beni particolari ; ma le volontà degli uomini son varie : malgrado nondimeno la varietà de'voleri umani, tutti questi voleri convengono in ciò , che tutti hanno per oggetto quello che piace. Per esprimere questa varietà ed uniformità insieme si dice : *l' oggetto della volontà è il bene generale.* Ciò vale a dire che sebbene gli oggetti de' voleri degli uomini sieno varî , pure questi oggetti si percepiscono da tutti coloro , che li vogliono sotto l' aspetto di bene , e gli uomini non possono volerli che sotto l' aspetto di beni.

Inoltre, l' uomo è dotato di ragione : in forza di questa facoltà egli paragona gli oggetti delle sue percezioni , e si forma le idee del finito , e dell' assoluto , o dell' infinito. Applicando all' idea generale del bene la nozione dell' infinito , la ragione gli mostra un *bene infinito.*

È un fatto , che vi sono de' piaceri fisici seguiti dai dolori fisici : è un' altro fatto che l' uomo può colla ragione conoscere il rapporto fra questi piaceri , e dolori fisici , e giudicare , che i secondi sono maggiori de' primi. Generalmente, è un fatto che vi sono piaceri seguiti da maggiori dolori. Un uomo , che per un momentaneo piacere venereo perde la sua salute e la sua riputazione, può egli non conoscere che i dolori seguiti dal piacere sono di questo maggiori ? Un uomo che dissipa nel giuoco , nelle tavole , e nelle dissolutezze le sue sostanze , e che cade in conseguenza ne' mali di un estrema indigenza , può egli non conoscere , che i suoi piaceri sono stati seguiti da maggiori dolori? Un uomo che cedendo al momentaneo piacere della vendetta , è costretto di menare il resto de' suoi giorni nelle più oscure prigioni , può egli mai non giudicare , che i dolori venuti in seguito al piacere sono di questo maggiori ? Per assicurarsene basterebbe interrogare la sua coscienza, per sapere, se nel momento che egli soffre non isceglieste meglio di rinunciare a questi piaceri , se ritornassero , che di soffrire i dolori che l' opprimono. Questa conoscenza forma appunto il *rimorso,* di cui appresso ampiamente parleremo. La ragione nel caso di cui parliamo presenta all' uomo il piacere come un *male.*

Similmente è un fatto esservi de' dolori seguiti da maggiori piaceri. Qual maggior piacere della sanità, fondamento anzi di tutt' i piaceri e pure non conviene forse alcune volte comprarla coll' amarezza de' medicamenti, co' dolori della fame e della sete? Non è forse penoso il travaglio della meditazione? Ma di quanti puri piaceri non è egli feconda sorgente?

I piaceri di questa vita son momentanei: essi spariscono come le nuvole all' avvicinarsi della bella stagione.

Tutti questi paragoni somministrano l' idea del bene finito. Ma l' uomo ha l' idea dell' infinito, e combinando questa idea con quella del bene si forma l' idea di un *bene infinito*.

La ragione si forma dunque l' idea di un bene esente da qualunque male, che è immutabile ed eterno, e che niuna cosa può rapirci giammai.

Ogni uomo vorrebbe, che il bene da lui scelto per se stesso non fosse di breve durata; ma eterno ed immutabile; ogni uomo vorrebbe, che questo bene fosse esente da qualunque male. L' idea della breve durata di un bene ce ne amareggia il godimento, come ce lo amareggia la percezione del male, che lo accompagna, ed il timore di poterci il bene essere rapito. L' uomo desidera dunque 1.° che il bene fosse esente da qualunque male, 2.° che il bene fosse eterno ed immutabile.

Questo *ideale* del bene è incontrastabile: esso è essenziale alla ragione; esso è il modello, su del quale noi misuriamo lo scopo e la natura di ogni bene finito, il cui ideale esprime o rappresenta la perfezione suprema. La felicità, dicevano con Tullio gli antichi filosofi, è l' unione di tutt' i beni segregati da tutti i mali, *secretis malis omnibus cumulata bonorum complexio*.

Questo ideale della felicità, essenziale alla nostra ragione, ha fatto ancora dire a' filosofi: *che l' uomo ha una tendenza invincibile verso il bene generale, o la felicità*. Ciò significa, che l' uomo ha un' idea del *sommo bene*; che egli paragona con questo modello della ragione ciascun bene particolare,

e che cerca in ciascun bene particolare questo bene sommo; poichè vorrebbe che ciascun bene particolare fosse uniforme a questo ideale della felicità. Chi mai riguardando un oggetto come un bene per se stesso, non vorrebbe possederlo sempre nel sommo grado di eccellenza, esente da qualunque male, e senza che alcuna cosa potesse rapirglielo? L'uomo ha dunque una tendenza invincibile all' infinito, ed all' immutabile.

Io non esamino nel momento, se questo bene sommo a cui l'uomo tende, sia reale, e molto meno esamino se l'uomo generalmente lo riguardi come reale. Io mi limito a stabilire, che l'uomo ha un' idea del sommo bene; che questa idea deriva dalla sintesi della ragione, con la quale sintesi lo spirito applica all' idea generale del bene la forma dell'assoluto, cioè dello infinito; finalmente che questo ideale della ragione è cercato, sebbene invano, nei beni finiti e particolari.

Un *ideale* è un individuo pensato dalla sola ragione. L'immutabile, l'eterno, l' infinito, non è mica un oggetto di esperienza: questo oggetto riguardato sotto l' aspetto di bene, costituisce *l' ideale del sommo bene*.

Questo bene sommo si riguarda come l' unione di tutti i beni possibili, coll' esclusione di tutt' i mali possibili; e perciò come un' oggetto, che ci rende perfettamente beati, e che contenta tutte le nostre brame.

Virtù, sapienza umana, in tutta la loro purità sono *idee*; il saggio degli stoici è un *ideale*; cioè un uomo un individuo che non esiste, se non che nel solo pensiere; ma che è uniforme perfettamente coll' idea della sapienza, e della virtù umana in tutta la loro perfezione. La filosofia cristiana stabilisce la realtà del sommo bene dell' uomo; ma di ciò appresso.

§. 19. Se l'uomo non può non voler esser felice, segue, che il dolore per se stesso considerato, non può giammai esser l' oggetto della volontà; intanto alcuni fatti sembrano a ciò contrari: gli uomini amano di piangere nelle tragedie;

il popolo corre ad essere spettatore degl' infelici che spirano su i patiboli : un uomo colpito dalla morte di un suo caro amico o parente, ama nella solitudine l' afflizione.

Tutti questi fatti non fanno eccezione alla verità generale della tendenza invincibile dell' uomo alla felicità. Le tragedie sono, sotto certi aspetti piacevoli : esse presentano de' fatti grandi e straordinarl : esse soddisfano perciò la curiosità naturale degli uomini ; esse dilettano per la novità. Dite ad un uomo : un terribile, e spaventevole fatto è accaduto : tosto egli vi pregherà di narrarglielo : piangerete al racconto direte voi, raccontatemelo, voglio saperlo, ve ne scongiuro, tornerà egli a dirvi. La curiosità è una gran molla del cuore umano : essa occupa giornalmente non solo gli uomini di studio, ma gli uomini volgari ancora : tutti amano di sapere ciò che succede nel mondo, il mistero di quell' affare qualunque egli sia, le cagioni per cui coloro, che tanto si affannano nel mondo, si sono mossi, ec. Per la stessa ragione si corre a veder l' infelice spirar l' anima su i patiboli.

Si possono addurre altre cagioni di piaceri in siffatti spettacoli degli altrui dolori. A renderli aggradevoli può influir forse il ricordarci della felice posizione nostra, che anche in mezzo a tali idee non può mai perdersi interamente di vista.

In quel modo appunto, che la storia dell' altrui felicità desta in noi scontentezza dello stato nostro, in quella maniera che il racconto degli altrui difetti può ricordarci i nostri ; così questi spettacoli delle altrui sofferenze possono nell' attual nostra posizione destar piacere. Si può inoltre provare una morale compiacenza osservando un' eroica fermezza ne' pericoli. Riguardo alle tragedie si può aggiungere il diletto, che desta la composizione poetica, nella descrizione delle passioni, e delle circostanze dell' azione che si rappresenta.

Si può aggiungere ancora il diletto prodotto dal modo di rappresentare de' mimici ; in una parola il piacere che nasce dal bello imitativo.

Riguardo a coloro, che procurano mezzi a conservare in

se la tristezza, dico che è nella natura di questa affezione di attaccarsi al suo oggetto, di non perderlo giammai di vista, di rappresentarselo sotto l'aspetto più piacevole, di esaminarne sino alle più piccole circostanze, di ritornare su di ciaschedun godimento particolare, e di arrestarsi con compiacenza su di ognuno. Non è dunque vero, che gli uomini colpiti dalla tristezza amino la solitudine, perchè amano il dolore. È lo stesso amore del piacere, che li trattiene su l'oggetto che ci rattrista. I fantasmi dell'oggetto amato son piacevoli: il dolore proviene dal giudizio dell'assenza dell'oggetto, e dalla impossibilità che questo ricomparisca; tali giudizî si associano malgrado noi col fantasma piacevole dell'oggetto; questo fantasma richiama l'attenzione, e per concentrarvela coloro che sono nella tristezza amano la solitudine, in cui spargono dolci lagrime.

Non è necessario di esaminare, se in questo stato di solitudine e di tristezza, il piacere predomini sul dolore: basta, per la verità della dottrina che difendiamo, che non sia il dolore quello che ci muove a scegliere un tale stato, ma il piacere, sebbene poi nel fatto andassimo ad incontrare uno stato piuttosto doloroso che piacevole.

Vi possono essere altri motivi piacevoli, che concorrono alla nostra scelta. Possiamo credere un dovere verso i nostri più cari l'affliggerci della loro perdita: l'esercizio di un tal dovere non lascerà di esserci piacevole: ci sarà dolce lo spargere delle lagrime sulle tombe degl'illustri defunti: sarà dolce ad un uomo egregio la memoria di egregi antenati. Possiamo chiamare in soccorso la nostra vanità, e credere, che tornar ci abbia ad onore il mostrarci vivamente sensibili alla perdita de' nostri cari. Possiamo ancora lusingarci, che la vista della nostra afflizione abbia a destare più facilmente la compassione degli altri, e che questa recare ci debba il bramato soccorso. Un non so qual piacere possiamo ancora provare nel rappresentarci, ed esagerare a noi stessi la nostra sciagura, nel maledire il destino o la fortuna, se ignoriamo la causa de' nostri mali, o se una tal causa

sia meccanica e necessaria, o pure accidentale; e nell' immaginarci il piacere della vendetta, se i mali ci vengono da' nostri simili.

§. 20. Il dolore non può dunque essere l' ultimo oggetto della volontà. L' uomo non può non voler esser felice. Siccome tutt' i corpi tendono al centro della terra, così tutti gli uomini tendono alla felicità. Ma il piacere, che è l'ultimo oggetto della volontà, non è altra cosa, che una specie di sentimento piacevole, o un' idea piacevole della ragione; ed io chiamo qui per brevità, sentimento piacevole non solo il sentimento propriamente detto, come una sensazione esterna piacevole, o un sentimento interno piacevole; ma eziandio i fantasmi di questi sentimenti. Nato il desiderio, in seguito di tali fantasmi, segue la sintesi della ragione su l' oggetto desiderato.

La ragione si forma l' ideale della felicità, o l' idea del bene sommo, col cui modello paragonando i beni particolari forma i suoi giudizî sul valore di questi.

I diversi piaceri di questa vita hanno diversi gradi, o diversa intensità; la ragione umana concepisce nell' ideale della felicità tutt' i gradi possibili di piacere. I diversi piaceri di questa vita hanno diversa durata: la ragione riguarda come eterno l' ideale della felicità. I piaceri di questa vita non sono disgiunti dal timore della loro perdita; la ragione ci mostra l' ideale della felicità come immutabile.

Paragonando i beni fra di essi, la ragione giudica maggiore quello, che ci produce maggior piacere nell'intensità, se la durata è uguale, o un piacere più durevole, se l'intensità è uguale. Ciò vale quanto dire, che ella calcola la quantità del bene in ragione tanto dell' intensità, che della durata del piacere, che il bene produce: ciò espresso in linguaggio matematico significa, *che i beni sono fra di essi in ragione composta della diretta della intensità dei piaceri, che essi producono, e della diretta de' tempi ne' quali questi piaceri durano.*

Inoltre paragonando fra di essi i piaceri, ed i dolori sotto

la relazione di causalità : la ragione dice : 1.° *un piacere il quale produce un maggior dolore è un male* : 2.° *un piacere il quale ci priva di un maggior piacere è un male* : 3.° *un dolore, il quale produce un maggior piacere è un bene* : 4.° *un dolore il quale ci priva di un maggior dolore è un bene.* Nel determinare la relazione di quantità fra il piacere ed il dolore, la ragione segue per norma il principio enunciato in primo luogo, cioè ella paragona il piacere col dolore riguardo alla loro intensità, ed alla loro durata. Su queste quattro massime la ragione fonda il calcolo de' beni, e dei mali, il quale ella presenta alla volontà.

Quando la ragione giudica, che sia male un piacere, perchè cagione di maggior dolore, vi ha allora un conflitto fra la parte passiva dell' intelletto, e la parte attiva, vale a dire fra i desideri che preveggono il calcolo della ragione, ed i risultamenti di questo calcolo. Lo stesso conflitto si trova, quando la ragione riguarda come bene un dolore, perchè cagione di piacere maggiore.

Il conflitto dunque fra i desideri indipendenti dal calcolo della ragione, e le decisioni della ragione stessa, è un fatto incontrastabile della nostra coscienza.

Ma la ragione è ella sempre vittoriosa nella pugna? L' esperienza ci mostra, che la ragione rimane spesso vinta, e che la nostra volontà ubbidisce piuttosto a' desideri indipendenti dalla ragione, che alla ragione. Il giudizio non è sufficiente a determinare la nostra volontà : spesso questa si determina in contraddizione col giudizio: la ragione di ciò è che il giudizio nel suo risultamento è una percezione di un rapporto ; ora vi possono essere percezioni indifferenti, e percezioni piacevoli, e dolorose. Le percezioni indifferenti sono di niun valore per la volontà. Quando le percezioni della ragione sono piacevoli o dolorose, esse producono dei nuovi desideri : se questi desideri posteriori al calcolo della ragione sono in contraddizione co' desideri antecedenti, la volontà seguirà il maggiore desiderio; se questo maggiore desiderio sarà l' antecedente, la ragione rimane vinta; se

sarà il conseguente rimane vittoriosa. Per dare un nome al desiderio antecedente io lo chiamo *appetito sensitivo*, e chiamo *appetito razionale* il desiderio posteriore al calcolo della ragione, e conforme a questo calcolo. Vi può dunque essere un semplice conflitto fra la ragione, e l' appetito sensitivo, e ve ne può essere uno complicato fra la ragione, e l' appetito razionale da una parte, e l' appetito sensitivo dall'altra. Nel caso del semplice conflitto fra la ragione, e l' appetito sensitivo, la volontà sarà determinata da questo, e la ragione rimane vinta nella pugna; nel caso del conflitto complicato se l' appetito sensitivo sarà maggiore del razionale, la vittoria apparterrà al primo, se sarà minore apparterrà al secondo. Le percezioni indifferenti non muovono la volontà, e fra due percezioni piacevoli opposte, la volontà è determinata dalla maggiore.

Locke ha ben conosciuto la verità dell' esposta dottrina. Ella è una massima stabilita, egli dice, *che il bene, ed il maggior bene è ciò che determina la volontà.* Dopo una più esatta ricerca, soggiunge il filosofo inglese, io mi sento forzato di concludere, che il bene ed il maggior bene, sebbene giudicato, e riconosciuto tale, non determina punto la volontà se non quando venendo a desiderarlo di una maniera proporzionata alla sua eccellenza questo desiderio ci rende inquieti dall' esserne privi. Che un uomo sia convinto dell' utilità della verità, sino a vedere, che essa è tanto necessaria a chiunque si propone qualche cosa di grande in questo mondo, o spera di essere felice nell'altro, quanto il nutrimento è necessario al sostegno della nostra vita; intanto finchè quest' uomo non avrà *fame*, *e sete della giustizia*, finchè egli non si sentirà *inquieto* della sua mancanza, la sua volontà non sarà giammai determinata ad alcun' azione, che lo porta alla ricerca di questo eccellente bene. di cui egli conosce l' utilità, ma qualche altra inquietudine che sente in se stesso, venendo a traverso, trascinerà la sua volontà ad altre cose. Da un' altra parte, che un uomo dedito al vino consideri, che menando la vita che mena, egli ruina la sua

salute, dissipa i suoi beni, che perderà l' onore nel mondo ed andrà incontro a malattie, ed a cadere finalmente nella indigenza; sino a non avere con che soddisfare questa passione di bere, che tanto lo domina; intanto il ritornare dell' inquietudine, che egli sente ad esser lontano da' suoi compagni di crapola, lo trascina alla bettola nelle ore in cui è solito di andarvi, sebbene abbia allora avanti gli occhi la perdita della sua salute, e de'suoi beni, e forse ancora quella della felicità dell'altra vita, felicità che egli non può riguardare come un bene poco considerevole in se stesso, poichè approva al contrario, che è un bene molto più eccellente del piacere di bere, e del vano cicaleccio di una truppa di dissoluti (1).

Questa impotenza della ragione è una verità di fatto, che l' esperienza ci manifesta costantemente, ed il negarla sarebbe negare i fatti più incontrastabili della specie umana. Ella è contenuta nella seguente sentenza di un antico poeta: *Video meliora, proboque, deteriora sequor; veggo il meglio, ed al peggior mi appiglio*. Con questa verità si spiegano alcuni fatti intellettuali, che a prima vista ci sembrano inconcepibili. Non pochi uomini son convinti, che nulla vi sia da temere nelle tenebre, intanto non hanno il coraggio di coricarsi soli, o di andar soli di notte in una camera senza lume. Eccovi la spiegazione di questo fatto: un uomo ha appreso dalla sua nutrice, e dalle persone con cui ha conversato, che i morti sono apparsi, ed appariscono ancora ordinariamente ed a loro piacere agli uomini, e che gli spiriti infernali vi appariscono ancora per nuocerci a loro piacere. Egli ha associato all' idea delle tenebre quella di queste pericolose apparizioni; quindi non è più in suo potere, qualunque persuasione abbia in contrario, che questa idea non si associ a quella delle tenebre, e che non vi produca quella impressione di terrore, che soleva produrvi. Ora la volontà si determina in forza delle impressioni, che gli oggetti fanno sullo spirito, non già del giudizio che si forma su di essi;

(1) Locke essai etc. Liv. II, c. XXI, §. 31, e seguenti.

l' uomo dunque di cui parliamo non si determinerà a rimaner solo nelle tenebre della notte, e ciò malgrado il giudizio, che il rimanervi non può produrgli alcun nocumento.

Alcuni filosofi osservando, che le dottrine religiose non impediscono tutti i delitti da esse condannati, deducono l'inutilità della Religione pel bene della civil società. Ma costoro non riflettono, che se la Religione non impedisce tutti i delitti, ne impedisce nondimeno molti: eglino fanno solamente il calcolo de' delitti, che la Religione non impedisce; ma dovrebbero fare il calcolo di quelli che impedisce, e che avrebbero luogo, se la Religione non esercitasse alcun impero su gli uomini. Quando si cerca, se una dottrina è utile o perniciosa alla società, si dee badare alla natura delle massime, e considerare i beni o i mali che ne derivano, nel caso che gli uomini agiscono in conformità delle stesse massime. Quando le dottrine religiose non solo illuminano la mente, ma riscaldano il cuore, se non trovano un maggiore ostacolo nelle nostre inclinazioni e passioni, producono certamente i loro salutari effetti. La vera Religione è l'amica del bene degli uomini, la superstizione ne è la più crudele nemica. Tutte le declamazioni dunque degli increduli contro i salutari effetti della Religione sono vani sofismi.

CAPO III.

DEL BENE E DEL MALE MORALE.

§. 21. Abbiam veduto nel capitolo antecedente, che alcuni filosofi ripongono nel solo proprio piacere il centro, a cui tutt' i nostri desiderî spingono la volontà; e che eglino riguardino tutte le affezioni diffusive, e disinteressate, come modificazioni dell' amore del proprio piacere. Ora la volontà agisce mossa dal desiderio, e non agisce se non in quanto è eccitata dal desiderio. Il fine ultimo dunque di tutt' i nostri voleri, e perciò di tutte le nostre azioni, secondo questa dottrina, siamo noi stessi.

I desiderî possono condurci fuori strada, e menarci seguendoli all' infelicità, invece della felicità; poichè abbiamo fatto vedere, che vi sono de' piaceri maggiori di altri piaceri; e piaceri ancora seguìti da maggiori dolori, come vi sono dolori seguìti da maggiori piaceri.

Affinchè i desiderî non si facciano traviare dalla strada, che conduce alla felicità, ci è data la ragione, la quale facendo il calcolo dei beni e de'mali, dirige la nostra volontà all' ultimo fine, che è la propria felicità. Questa ragione così riguardata è secondo il sistema che esponiamo la legge ge morale dell' uomo. Questa legge è dunque la *retta ragion pratica, che dirige la nostra volontà al nostro ben essere, presentando alla stessa volontà le azioni, che ci menano alla*

felicità, e quelle che ci allontanano. I nostri doveri sono le nostre azioni libere in quanto queste son mezzi conducenti al nostro ben essere.

L' obbligazione attiva consiste nella connessione de' motivi coll' azione. L' obbligazione passiva consiste nella morale necessità di agire in tal modo per esser felice. I motivi che muovono la volontà, sono l' allontanamento del dolore, ed il conseguimento del piacere. Le azioni buone sono i mezzi di allontanare il dolore e di conseguire il piacere; vi ha dunque una connessione fra il nostro ben essere e le azioni buone, perchè ve ne ha una fra l'effetto e la causa. Similmente le azioni male ci allontanano dal piacere puro e costante, e ci menano al dolore, sono dunque i mezzi della nostra infelicità. Vi ha dunque una connessione fra le azioni male e la nostra infelicità, perchè ve ne ha una fra la causa e l' effetto. In questa connessione fra i motivi delle nostre azioni libere e queste azioni, consiste, secondo *Wolfio*, *l' obbligazione attiva.* Una siffatta connessione conosciuta dall' intelletto impone alla volontà la necessità morale di agir bene, il che vale quanto dire, che per esser felice è necessario di commettere azioni buone e di evitare le azioni male: in questa necessità morale consiste secondo l' autore citato, *l' obbligazione passiva.* Dire per cagion di esempio, che noi siamo obbligati a frenar gl' impeti della vendetta, è lo stesso che dire esservi fra il seguire quest' impeti, ed il nostro mal essere una connessione necessaria, ed il dire, che siam obbligati a perdonare il nemico, è lo stesso che dire esservi fra questo perdono ed il nostro ben essere una connessione necessaria. Per mezzo di questa connessione la natura impone alla nostra volontà la necessità morale di agire in questo modo, e non altrimenti; ed in questa necessità morale di agire in questo modo, per esser felice, consiste *l'obbligazione morale passiva.* Seguiamo: dire che siam obbligati a perdonare il nemico è lo stesso che dire essere il perdono del nemico un nostro *dovere*: è lo stesso che dire essere il perdono del nemico un mezzo necessario per il nostro ben essere.

Tali sono, secondo la morale dell' interesse personale, le nozioni di *legge morale*, di *obbligazion morale*, di *dovere*. La legge morale consiste in una proposizione generale su la bontà, o su la malizia di una specie di azioni, alla quale specie può ridursi l' azione particolare, che l' uomo esamina prima di commettere: questa proposizione generale su la bontà o la malizia di una specie di azioni riguarda le azioni come tendenti alla felicità o infelicità nostra. Così la legge: *perdona il nemico*: enuncia: *il perdono del nemico è necessario per evitare i mali, a cui si andrebbe incontro non perdonandolo.*

Ma quali son mai, in questa stessa morale, le nozioni della *virtù* e del *dritto?* La virtù è l' *abito di fare il ben essere*, e la virtù relativa agli uomini è *l' abito di fare il nostro ben essere, per mezzo del bene generale.*

Il bene generale è dunque in questo sistema il mezzo del nostro ben essere: esso dee essere voluto non per se stesso: ciò sarebbe impossibile, ma per rapporto al nostro utile.

Il nostro interesse, dicono i filosofi de' quali esponiamo la dottrina morale, è legato alle relazioni, che abbiamo coi nostri simili. Questa unione stabilisce un commercio di officî da cui refluisce a noi il bene che si brama. Si debbono amare i nostri simili per noi stessi. Se noi abbiamo bisogno per la nostra felicità degli altri uomini, fa d' uopo renderci, per nostro interesse, amabili agli altri. Ora noi non riusciremo a farci amare dagli altri se non che evitando di offenderli, e facendo di tutto per beneficarli. Se voi non perdonate il vostro nemico, questi avrà sempre maggior motivo di odiarvi, e di farvi del male; perdonando gli farete cader di mano il ferro con cui vuol ferirvi: così il vostro interesse vi detta le leggi: *Non offendete alcuno. Fate agli altri tutto il bene che potete. Perdonate i vostri nemici.* Tutti gli oggetti, che ci circondano, debbono amarsi come istrumenti, o come mezzi di ottenere la nostra felicità. Ecco la prima regola. Consiste l' altra nel calcolo de' beni, e dei mali. Un bene minore debbe proporsi al più grande; e deb-

besì trascurare un bene al confronto di un male maggiore, che ci venga minacciato dal conseguimento del bene: fa d' uopo accrescere i mezzi di accumulare i piaceri, e in mancanza di mezzi diminuire i desideri. Ecco l'interesse personale ragionato, che serve di regola alla condotta degli uomini.

Il *diritto è la facoltà morale di agire, e di non agire*: ciò vale quanto dire, che consiste nella potenza di fare ciò che non è opposto alla legge. Noi abbiamo certamente la facoltà morale e perciò il *diritto* di fare quelle azioni, a far le quali siam obbligati. Essendo obbligati a conservar la vita, e la sanità del corpo, segue che abbiamo il dritto di vivere, e di viver sani. Similmente abbiamo il dritto a tutte quelle cose, senza le quali non possiamo soddisfare la nostra obbligazione: così non potendo conservar la vita e la sanità del corpo, che siam obbligati di conservare, senza mangiar cibi salubri, segue, che abbiamo il dritto di mangiar cibi salubri, per conservarci; e perciò abbiamo ancora il dritto di occupar questi cibi, cioè di farli nostri, e destinarli al nostro uso solamente.

Ecco, concludono questi filosofi, come l' interesse personale ragionato ci somministra le nozioni di legge morale, di obbligazione, di dovere, di virtù, di dritto.

§. 22. Per darvi le vere nozioni del *dovere*, e della *virtù*, è utile di farvi ben conoscere questa morale dell' interesse personale. Io ve la presenterò sotto i due aspetti, in cui ce la fanno conoscere due famosi scrittori di moral filosofia *Wolfio*, ed *Elvezio*. Incomincio dal primo.

Il *piacere* è il sentimento e la cognizione intuitiva della perfezione. La perfezione è il consenso di più cose per ottenere un qualche fine. Supponghiamo l' immagine dipinta dell' uva, che rappresenti bene questo frutto. Una tal pittura sarà perfetta, perchè tutte le sue parti tendono a destarmi l' idea distinta del prototipo cioè dell' uva reale. Ora è un fatto, che tali immagini simili all' originali destano del piacere, e, che esse lo destano appunto per questa simili-

tudine co' loro originali. Se di fatto mirate un uomo, che avete più volte veduto, la vista di costui vi sarà indifferente; ma se mirate l'immagine dipinta dello stesso; se tale immagine sarà simile all'originale, vi desterà del piacere; se poi sarà dissimile vi desterà del *tedio*. Il tedio può, in conseguenza, in opposizione al piacere definirsi: il sentimento, o la cognizione intuitiva dell'imperfezione: l'imperfezione poi, in opposizione alla perfezione, consiste nella discordanza di più cose per ottenere un fine.

Se un uomo nutre un gran desiderio, di acquistare una scienza, alla notizia di avergli un amico inviato in regalo molti eccellenti libri, egli sarà inebbriato di piacere, per la ragione, che costui riguarda questi libri come mezzi, che concorrono tutti per l'acquisto della scienza. Ma se lo stesso amante del vero sapere viene a conoscere, che un incendio ha distrutto la sua libreria, egli sarà affetto da un vivo sentimento di tedio, perchè riguarda questo incendio, come una cosa opposta all' acquisto della scienza, cui egli tende.

Il piacere, conclude da simili esempi *Wolfio*, è dunque il sentimento o la cognizione intuitiva della perfezione: il tedio è il sentimento o la cognizione intuitiva della imperfezione.

Il piacere poi ed il tedio si fanno consistere in un sentimento, o in una cognizione intuitiva, il primo della perfezione, il secondo dell' imperfezione; perchè il piacere, ed il tedio si destano antecedentemente alla riflessione su l'oggetto piacevole, e dispiacevole; in forza della qual riflessione la percezione confusa si rende distinta, il che vale quanto dire, che si fa della percezione totale l'analisi. Il piacere in conseguenza, ed il tedio traggono la lor origine dalla percezione confusa della perfezione il primo; dalla percezione confusa dell' imperfezione il secondo.

Questa nozione Wolfiana del piacere e del tedio è generale: ella in conseguenza è ancora applicabile a' piaceri, ed a' dolori de' sensi. Ma una tale applicazione non è ovvia, e facile: ecco come *Wolfio* l' esegue.

Il *dolore* de' sensi consiste nello scioglimento del continuo nel corpo; quale scioglimento o si fa attualmente, o pure, per la troppa tensione delle piccole fibre, si dispone ad accadere. Per qual altra ragione infatti, dice il filosofo citato, le ferite ci recano del dolore, se non perchè rompono le parti del corpo, e sciolgono la continuità di esse parti? Per qual altra ragione le forti distrazioni nelle braccia, nelle gambe, ed in altre parti del corpo, cagionano dolore, se non perchè siffatte distrazioni tendono a sciogliere la continuità, che in queste parti si trova? Tutto quello dunque che scioglie la continuità delle parti del corpo o che tende a scioglierla, produce il dolore fisico; e nello scioglimento di questa continuità, o nella disposizione ad essa consiste ogni dolore de' sensi.

Da un' altra parte la continuità delle parti del corpo tende alla conservazione della vita del medesimo, ed a renderlo atto a certi moti: in questa conservazione ed attitudine consiste il fine dell' organizzazione del corpo umano. Tutto ciò dunque che scioglie questa continuità, o che tende a scioglierla, è contrario al fine del corpo umano; e perciò alla perfezione di questo; e perciò rende imperfetta l' organizzazione umana.

Secondo un altro domma della filosofia wolfiana l' anima si rappresenta in confuso lo stato di tutte le parti, anche delle primitive ed elementari del corpo; ella ha dunque, nello stato di dolore, una percezione confusa dell' imperfezione del proprio corpo, ed in questa percezione confusa consiste il dolore de' sensi.

Riguardo poi ai piaceri fisici Wolfio ragiona così: noi possiamo essere indotti dalla natura, a riferire certe date sensazioni alla perfezione del nostro stato: in questo modo tali sensazioni divengono piacevoli; il piacere de'sensi consiste dunque ancora nella percezione confusa della perfezione. I bambini essendo affetti da' sentimenti della fame, e della sete, succiando il latte sperimentano, che si tolgono così queste sensazioni moleste, e che queste tolte si trovano bene nel corpo: da

ciò nasce l'idea della perfezione del proprio stato, la quale idea associano alla dolcezza del latte, in modo che si assuefanno, per mezzo di nozioni confuse, a riferire alla perfezione del proprio stato il sapore dolce, ed a questo modo la sensazione del dolce diviene loro piacevole: quando poi, divenuti alquanto grandicelli, mangiano de' dolci, consci della perfezione del primo stato, percepiscono da ciò del piacere: che se col continuo mangiare de' dolci, alimentano il pregiudizio, che le cose dolci perfezionano il proprio stato, divenuti adulti, sperimentano nel mangiar cibi dolci lo stesso piacere, che sperimentavano mangiandoli quando erano bambini, e fanciulli. Se poi questo pregiudizio dell' infanzia si toglie, i bambini, di cui parliamo, non percepiscono più, divenuti adulti, tanto piacere nel mangiare cibi dolci. Le sensazioni dunque, conclude Wolfio, non sono piacevoli per se stesse; ma lo sono per l'associazione dell' idea della perfezione del proprio stato. Non vi ha, in conseguenza, alcun piacere, il quale non consista nella cognizione intuitiva, o nel sentimento della perfezione, come non vi ha alcun tedio, il quale non consista nella cognizione intuitiva dell' imperfezione.

Tutti i filosofi convengono, che la percezione della perfezione è un piacere, e quella dell' imperfezione un dispiacere, o come Wolfio parla, un tedio; ma tutti non concedono a questo filosofo, che ogni piacere consista nella percezione della perfezione; ed ogni dispiacere nella percezione dell' imperfezione, e molti negano, che la definizione wolfiana possa applicarsi a' piaceri, ed a' dolori fisici. Esamineremo ciò appresso; intanto seguiamo ad esporre il sistema wolfiano.

§. 23. Le associazioni di cui abbiamo parlato, ci danno, secondo la dottrina che esponiamo, la distinzione della perfezione in *vera* ed *apparente*.

Se coll' idea di un medicamento si associa la nozione confusa d' imperfezione, in modo che la sensazione da esso prodotta riferendosi all' imperfezione del proprio corpo, riesca

dispiacevole; l'imperfezione che si presenta allo spirito qual risultamento di questo medicamento sarà *apparente*, perchè realmente il medicamento tende alla perfezione del proprio corpo. Se poi ad una sensazione, prodotta da un cibo contrario alla sanità del corpo, si associa la nozione confusa di perfezione, perchè una tal sensazione siamo assuefatti a riferirla alla perfezione del proprio corpo, la sensazione sarà piacevole, e la perfezione che si presenta allo spirito, qual risultamento di questo cibo, sarà *apparente*, non vera; perchè nel fatto questo cibo tende all'imperfezione, e questa sarà *vera* come la perfezione sarà *apparente*. La perfezione è dunque vera o apparente. È vera quando realmente compete alla cosa, è apparente, quando non le compete, e per errore le si attribuisce.

Si chiama *bene* tutto ciò che rende perfetto il nostro stato, vale a dire che lo rende più perfetto di quello che era. Si chiama *male* tutto ciò che rende imperfetto il nostro stato.

Il bene ed il male è, in conseguenza, o vero o apparente. Il bene è vero quando la perfezione risultante è vera: è apparente quando la perfezione risultante è apparente. Il male è vero quando l'imperfezione risultante è vera, è apparente, quando questa imperfezione è apparente. Un ubbriaco riguarda il bere del vino con eccesso come un bene prezioso: intanto questo bere consuma le forze del corpo e ne distrugge la sanità: debilita le forze della mente: rende l'uomo disprezzabile agli altri. Il bere del vino con eccesso, che l'ubbriaco riguarda come un bene, non è che un bene apparente, ed un male vero; perchè tende ad un fine contrario a cui tendono le parti del corpo, e le facoltà dell'anima: le prime tendendo alla conservazione della vita, e della sanità, e le altre alla conoscenza del vero, ed al conseguimento di una stabile felicità, risultante dalla cognizione certa della vera perfezione. Similmente il travaglio penoso dello studio, e della meditazione si offre all'uomo ozioso come un male perchè lo priva de' piaceri de' sensi; e gli fa soffrire la pena del travaglio, ma esso è un vero bene,

perchè perfeziona lo stato dell' anima coll' acquisto di utili conoscenze, perciò produce un piacere puro, che forma la felicità del saggio.

Da ciò segue, che la dilettazione sensuale, ed il dolore sensuale non sono indizî sufficienti a distinguere i veri beni ed i veri mali. Il principio, *ciò che reca piacere a' sensi è un bene vero,* è un principio falso; essendovi oggetti che recano piacere a' sensi, e sono veri mali, perchè rendono imperfetto il nostro stato. Tali oggetti sono beni apparenti non veri. Quando poi un oggetto dilettando i sensi rende ancor perfetto il nostro stato, come sarebbe un cibo piacevole e salubre insieme; se un tale oggetto si crede un bene, perchè diletta i sensi, il giudizio non lascia di esser falso mentre questo oggetto non è un bene, perchè diletta i sensi, ma perchè rende perfetto il nostro stato. Similmente il principio: *ciò che dispiace a' sensi è un vero male*, è ancora un principio falso; poichè vi sono oggetti ingrati a' sensi e nulla di meno da riporsi nella classe de' veri beni, perchè rendono perfetto il nostro stato; così un medicamento disgustoso non lascerebbe di essere un bene, se conferisse a darci la sanità e sarebbe un errore il riporlo fra i mali; e se qualche oggetto è nello stesso tempo dispiacevole a' sensi, e tendente alla nostra imperfezione, come sarebbe un colpo di coltello, che tendesse a ferirci, sarà un giudizio falso il riguardarlo come un male; perchè dispiace a' sensi; mentre è un male non perchè dispiace a' sensi, ma perchè rende imperfetto il nostro stato,

La perfezione del proprio stato è dunque, secondo il sistema wolfiano, il principio che determina le buone, e le male azioni libere. Quelle azioni libere sono *buone*, che perfezionano il nostro stato, quelle poi son *male*, che lo rendono imperfetto.

Quando si percepisce una vera perfezione, e si può dimostrare, che la perfezione percepita sia una vera perfezione; il piacere risultante dalla conoscenza di tale perfezione sarà costante, e non può degenerare in tedio,

poichè le cognizioni certe sono costanti, ed è sempre vero, che il piacere consiste nella percezione della perfezione. Similmente quando si percepisce una vera imperfezione, e si può dimostrare, che l'imperfezione percepita sia una vera imperfezione, il tedio risultante da questa cognizione sarà costante, e non degenererà mai in un piacere; poichè, come si è detto, le cognizioni certe sono costanti, e la cognizione dell'imperfezione costituisce costantemente il tedio. La conoscenza della verità è una perfezione certamente, e l'avere ritrovato la verità coll'uso delle proprie forze è segno di una maggiore perfezione di quella di averla appreso dagli altri, il piacere dunque, il quale consiste nella coscienza della cognizione della verità, è un piacere costante, e non può mai degenerare in tedio, ed il piacere di avere scoverto da se stesso la verità ignota è sempre un piacere maggiore di quello, che risulta dall'aver conosciuto la verità insegnata da altri. Al contrario che un uomo considerando di avere passato i suoi bei giorni nell'ozio, nelle crapule, nelle gozzoviglie, e che da ciò ne sia risultato l'ignoranza delle scienze, la perduta salute, e la dilapidazione delle ricchezze, sia affetto da tedio; un tal tedio sarà costante e non potrà giammai cambiarsi in piacere.

§. 24. Il principio della propria perfezione è dunque, secondo Wolfio, il principio fondamentale di tutta la filosofia morale. ma quali sono le azioni che producono questa perfezione? Per determinarle il nostro autore risale alla destinazione dell'intera natura.

Alcune cose si eseguono, ed hanno la loro esistenza per mezzo di altre; quando le prime non sono male, si chiamano gli *usi delle seconde*. Così coll'aratro si fanno i solchi su le terre: questa operazione non è mica mala; la formazione de' solchi può dunque riguardarsi come l'uso dell'aratro. L'*uso* è dunque la dipendenza dell'esistenza di una cosa non mala da un'altra. Lo scrivere si esegue per mezzo della penna, ed essendo lo scrivere una cosa, in se considerata, non mala, si dirà essere l'uso della penna.

Quando poi la cosa, che per mezzo di un'altra si esegue, è mala; la cosa eseguita si chiamerà l' *abuso* di quella per cui si esegue. L'uso del coltello sarebbe il tagliar le vivande, i legni per gli usi della vita ec., l'*abuso* sarebbe l' uccisione ingiusta di un uomo. L'uso della zappa è il lavorare i terreni, l' abuso l' uccidere ingiustamente un uomo.

Quando l'essere intelligente fa una cosa per un certo uso, questo uso è il fine dell' autore della cosa, poichè il fine è ciò per cui l' essere intelligente agisce: così se un uomo fa, o fa fare un coltello, ad oggetto di servirsene alla tavola, per tagliar le vivande; un tale uso sarà il fine del coltello. L'uso può estendersi al di là del fine dell' autore: un uomo può servirsi del coltello di cui parliamo per un fine diverso da quello per cui l' autore l' ha fatto: per esempio, per tagliare de' legni, per difendersi in caso di esser assalito ingiustamente. Questi usi non essendo stati nell' intenzione di colui, che ha formato, o fatto formare il coltello non saranno i fini della formazione del coltello.

Le cose naturali hanno i loro usi. È questa una verità incontrastabile, che l' esperienza ci manifesta. Così l' uso degli occhi è la *visione*. Questa di fatto si esegue per mezzo di questi organi, ed essendo una cosa in se non mala, si dice benissimo, che l' uso dell' occhio è la visione: nello stesso modo l' uso delle orecchie è il *suono*, l' uso delle narici l'*odore*, l' uso del gusto il *sapore* ec.

L' autore supremo della natura è dotato di una intelligenza infinita: egli conosce perfettamente la sua opera: quindi conosce la dipendenza di alcune cose non male dalle cose naturali da lui create: se queste cose non male seguono necessariamente dalle cose naturali, Iddio fa le prime per mezzo delle seconde: ora in Dio il fare non è che volere; egli dunque vuole le prime per mezzo delle seconde, e vuole le seconde come mezzi, cioè come cause delle prime. Le seconde son dunque i *fini*, per cui Dio fa le prime: in questo caso *gli usi delle cose naturali sono i fini di Dio nella produzione di queste.* Dal Sole segue su la terra il ca-

lore, la luce, le nuvole, ec. Iddio dunque può ben dirsi, che ha creato il sole, per isparger su la terra il calore, e la luce, e per produrvi le nubi ec. poichè egli vuole il Sole come causa di tali fenomeni.

Riguardo a quelle cose, che non seguono necessariamente dalle cose naturali, essendo vero, che la loro possibilità è una conseguenza necessaria di queste naturali cose; non può negarsi, che una tal possibilità non sia il fine di Dio. L'uomo può servirsi del ferro per l'agricoltura, e per le arti meccaniche, si può dunque ben dire di aver Dio creato il ferro, affinchè l'uomo se ne potesse servire per lo proprio utile. *Gli usi dunque delle cose naturali sono i fini di esse nella sapienza di Dio.*

Lo stesso vale per le cose artificiali. Gli uomini hanno costruito delle barche, e dei vascelli, per estendere, e facilitare il commercio co' loro simili, ed aumentare i mezzi di trasporto da un luogo in un altro. Ora Dio avendo creato il legno, e gli altri materiali, e l'uomo colla potenza di servirsi di tali materiali, per questa costruzione, e di questi vascelli, e di queste barche per estendere il commercio, e moltiplicare i mezzi di trasporto, può ben dirsi che uno de' fini di Dio nella creazione del legno, e degli altri materiali di un vascello, sia quello di somministrare all'uomo il mezzo di estendere il commercio, e di facilitare il trasporto da un luogo in un altro.

Da tutto ciò segue, che gli organi del nostro corpo, e le facoltà del nostro spirito hanno i loro usi, e che questi usi, sono i fini avuti in veduta da Dio, nella formazione dell'uomo.

Alcuni di questi usi seguono necessariamente dalla natura di questi organi; altri seguono per mezzo della nostra volontà. Alcuni organi del corpo sono necessarî alla vita, tali sono per esempio il cuore, ed i polmoni: l'uso di questi organi segue necessariamente dalla loro natura. Alcuni organi servono per certi moti volontarî, così l'uso de' piedi è per sostenere in posizione verticale tutto il corpo, per camminare ec. quello delle mani per iscrivere, e per tutte le arti mec-

caniche. Tutti gli organi poi servono per trasmettere all'anima certe sensazioni. Le parti dunque del nostro corpo hanno i loro usi, esse servono o alla vita del corpo, o alla perfezione dell'anima.

Le potenze dell'anima hanno ancora i loro usi: la sensibilità serve a render presenti allo spirito i corpi: la coscienza ad avvertirci di ciò che accade nel nostro spirito, l'immaginazione per riprodurci, in assenza degli oggetti, i sentimenti avuti: e generalmente tutte le facoltà dell'anima servono a farci conoscere il vero, ed a seguire il bene.

L'uomo è dotato di libero arbitrio: in forza di questo egli può determinare le sue azioni libere, e per gli stessi fini delle azioni naturali, o per fini dversi. Così l'uomo può, per esempio, mangiare per nutrirsi o mangiare per lo solo piacere del mangiare: nel primo caso, essendo la nutrizione il fine naturale di molte parti del corpo, l'azione libera del mangiare è determinata per lo stesso fine naturale delle azioni naturali; nel secondo caso è determinata per un fine diverso dal naturale. Similmente l'uso degli organi genitali è la propagazione della specie; ora l'uomo può servirsi di questi organi per un fine diverso da quello, a cui son dalla natura destinati, cioè può servirsene per una semplice dilettazione sensuale, non già per procreare de' figli. L'ubbriaco beve del vino, e si serve di questo, contro il fine della natura; egli se ne serve, non per conservare, ma per distruggere le forze del corpo. Il libidinoso s'immerge in nefande libidini contrarie al fine della natura. Similmente un uomo, il quale in veduta del suo interesse fa uso del suo intelletto non per insegnar la verità agli uomini; ma per essere l'apostolo dell'errore, si serve del suo intelletto per un fine contrario a quello della natura.

L'uomo può dunque determinare le sue azioni libere, o per gli stessi fini delle naturali, o per fini diversi.

La perfezione, come abbiamo detto, consiste nel consenso di più cose verso di un fine. Quando l'uomo dunque determina le sue azioni libere per gli stessi fini delle naturali,

vi ha un consenso fra le sue azioni libere, e le cose naturali; quando le determina per fini diversi vi ha un dissenso fra le sue azioni libere, e le cose naturali: nel primo caso le azioni libere tendono alla perfezione dello stato dell'uomo: nel secondo caso le azioni libere tendono all' imperfezione dello stato stesso: nel primo caso le azioni sono *buone*; nel secondo sono *male*.

Questa *bontà e malizia* delle azioni libere, essendo un risultamento della natura delle cose si chiama *bontà intrinseca, e malizia intrinseca delle azioni*. Vi ha dunque nelle azioni libere dell'uomo una bontà intrinseca, ed una malizia intrinseca.

A formare un'azione libera esterna è necessario il concorso dell'intelletto, della volontà, e della facoltà motrice del corpo. Quando in questa azione nulla manca tanto dalla parte dell'intelletto, che della volontà, e della facoltà motrice del corpo, acciò l'azione medesima fosse buona; in tal caso l'azione chiamasi *retta*. Dalla parte dell'intelletto è necessaria la nozione sufficientemente determinata dell'azione, ed il giudizio vero su la bontà o su la malizia dell'azione medesima: dalla parte della volontà si richiede, che ella voglia l'azione buona; e che non voglia l'azione mala: inoltre si richiede, che voglia l'azione buona, per la bontà intrinseca dell'azione; non già per ragioni, che convengono ancor a' beni apparenti; che non voglia l'azione mala per la malizia intrinseca dell'azione; non già per ragioni, che convengono pure a' mali apparenti. Dalla parte della facoltà motrice si richiede, che i moti tutti necessarj all'azione esterna, si producano prontamente. Per giudicare, mi servo di questo esempio, se la vostra azione libera di mangiare sia buona o male, fa d'uopo, che vi formate una nozione sufficientemente determinata di questa azione: poichè se ella sarà indeterminata, il giudizio relativo alla sua bontà, o malizia, potrà esser falso. Se voi mangiate nel tempo, che il corpo ha bisogno di nutrimento, se il cibo, che mangiate, è salubre: se finalmente lo mangiate per lo solo fine della nutrizione; la no-

zione dell' azione, che comprende tutte queste determinazioni, è sufficientemente determinata; perchè in forza di questa nozione potete giustamente pronunciare il giudizio, che una tale azione è buona. Voi direte in voi stesso; il mangiare un cibo salubre quando il corpo ha bisogno di nutrimento, per lo fine della conservazione del corpo, è un' azione buona: or tale è l' azione che io ho in veduta; questa azione è dunque buona. Ma se avreste della vostra azione di mangiare una nozione non sufficientemente determinata, riguardandola semplicemente come *un mangiare* non potreste su questa nozione poggiare un giudizio esatto su la bontà o su la malizia dell' azione, poichè il mangiare in certe circostanze, e con alcune determinazioni è un' azione buona; in altre circostanze, e con altre determinazioni è un' azione mala.

Se dunque dite: *l' azione di mangiare, che ho in veduta è buona*, il vostro giudizio sarà falso; se egualmente dite; *l' azione di mangiare, che ho in veduta è mala*, il vostro giudizio è anche falso, poichè quest' azione non è nè buona, nè mala, nè indifferente. L' azione non è tale, se non quando è sufficientemente determinata.

§. 25. Secondo il sistema wolfiano dunque il principio, che serve a conoscere le azioni buone, e le azioni male è la seguente proposizione: *fa quelle cose, le quali rendono più perfetto il tuo stato, lascia di fare quelle cose, le quali rendono più imperfetto il tuo stato.*

Ma il piacere consiste nella percezione dell' imperfezione: la proposizione enunciata è dunque equipollente a questa, *fa quelle cose, le quali ti producono un piacere costante: lascia di fare quelle cose che ti producono un tedio costante.*

La *felicità*, secondo Wolfio, consiste nel continuato progresso a maggiori perfezioni, la proposizione in primo luogo enunciata è dunque equipollente a questa: *fa quelle cose, che ti rendono felice: lascia di fare quelle cose, che ti rendono infelice.*

La propria felicità senza far tanto giro di parole, è dun-

que , in questo sistema , *il principio conoscitivo della morale.* Un tal principio si dice *conoscitivo* , poichè per mezzo di esso si possono conoscere , e determinare le azioni buone da farsi , e le azioni male da evitarsi.

La virtù consistendo nell' abito di fare le azioni buone , ed evitare le azioni male , essa consiste nell' abito di fare tutto ciò che ci rende felice , e di evitare tutto ciò che ci rende infelici. *La virtù è dunque premio a se stessa.*

Ma vediamo come , secondo i wolfiani , dall' esposto principio si deducono tutti i doveri dell' uomo.

I doveri si riferiscono a tre oggetti : noi abbiamo de' doveri verso di noi stessi , verso degli altri uomini , e verso di Dio. Per i doveri verso di noi stessi la deduzione dal principio esposto sembra facile. Noi siamo composti di anima e di corpo ; abbiamo dunque de' doveri , che si riferiscono all' anima , e di quelli che si riferiscono al corpo. Le facoltà dell' anima , alcune appartengono alla facoltà di conoscere chiamato intelletto , altre appartengono alla facoltà di volere chiamata volontà. Le due seguenti proposizioni enuncieranno tutti i nostri doveri verso dell' anima nostra ; *perfeziona , per quanto ti è possibile , il tuo intelletto. Perfeziona , per quanto ti è possibile , la tua volontà.* La volontà si perfeziona colla frequente ripetizione delle azioni buone.

È evidente , che tutte e due queste proposizioni sono comprese , e si deducono dal principio generale , che ci comanda la perfezione di noi stessi.

I doveri che abbiamo con noi stessi , riguardo al corpo , si contengono nelle seguenti proposizioni : *conserva la vita del tuo corpo , e la sanità dello stesso. Rendilo agile ad eseguire , per quanto è possibile i moti , che la volontà comanda.*

È evidente , che queste proposizioni comandano la perfezione del proprio corpo; e perciò sono comprese nel principio conoscitivo di cui abbiamo parlato.

Abbiamo inoltre doveri , che si riferiscono al nostro stato esterno. Lo stato esterno consiste ne' beni esterni, come sono le ricchezze , cioè i poderi , gli animali , ed il rappresentante

generale di questi beni esterni, il danaro. Appartiene ancora al nostro stato esterno la buona opinione, che gli altri hanno di noi stessi chiamata *onore*. Il principio che ci comanda la nostra felicità ci comanda ancora di perfezionare il nostro stato esterno. È ciò evidente.

L' uomo non può isolatamente perfezionare se stesso: egli ha bisogno dell' ajuto de' suoi simili. Lo stato brutale di coloro, che si son trovati dispersi ne' boschi, ed allevati fra gli animali selvaggi, dimostra questa verità. È necessario, in conseguenza, che gli uomini tutti perfezionino scambievolmente co' reciproci ajuti, non solo il proprio, ma eziandio l' altrui stato: è necessario, che congiungano le loro forze, e ne dirigano l' uso verso la felicità generale del genere umano. Dovendo ciascuno perfezionare il proprio stato; e non potendo ciò eseguirsi senza il concorso degli altri uomini; ognuno dee far concorrere gli altri alla propria perfezione. Ma per ottenere ciò è necessario farsi amare dagli altri: per farsi amare bisogna non offendere alcuno, e fare agli altri tutto il bene che si può. Dalla obbligazione dunque di perfezionar se stesso discende quella di perfezionare gli altri; da questa discendono tutti i doveri verso de' nostri simili.

La legge è una norma, in conformità della quale siamo obbligati di fare le nostre azioni libere. Per norma, s' intende una proposizione la quale annuncia ciò che dee farsi, o non farsi. Se l' obbligazione di cui parliamo è fondata nella natura delle cose, la legge si chiama *legge naturale* o *legge della natura*. Il principio della propria perfezione è la legge primitiva della natura; poichè naturalmente ognuno è obbligato a perfezionar se stesso, essendovi fra le azioni tendenti alla propria perfezione, e il piacere costante, una connessione necessaria perchè il secondo è un effetto naturale delle prime. Una legge siffatta è immutabile, vale a dire è inseparabile dalla natura dell' uomo e da quella delle cose naturali. Iddio è l' autore supremo dell' uomo, e delle cose tutte; egli è dunque l' autore di questa obbligazione naturale, e della legge di natura. La legge di natura è perciò una *legge*

divina ; e la volontà di Dio si è, che noi fossimo obbligati di osservare questa legge.

Iddio creò il mondo per manifestare le sue infinite perfezioni. La volontà di Dio è dunque, che le divine perfezioni si manifestino. A questo fine generale tendono tutti gli altri fini particolari delle cose tutte da Dio create. Il fine ultimo dunque, a cui tendono i fini delle diverse parti del nostro corpo, e delle diverse facoltà del nostro spirito, è la manifestazione della gloria divina. L'uomo, come abbiamo detto, dovendo perfezionar se stesso, dee dirigere le sue azioni libere agli stessi fini delle cose naturali, egli dee dunque dirigere le sue azioni libere alla manifestazione della gloria divina. L'uomo dee riguardare la legge di natura come legge data da Dio agli uomini: egli dee riguardare Dio come legislatore, e sommo sovrano degli uomini: egli dee glorificarlo in tutte le sue azioni. Ecco come dal principio della propria perfezione discendono, secondo la scuola wolfiana, i doveri tutti, che noi abbiamo con Dio.

L'ateo sebbene non possa negare la bontà e la malizia intrinseca delle azioni, pure non conoscendo Dio non ammette in tutta la sua estensione e perfezione, la legge di natura.

Tale è il sistema wolfiano su la morale.

§. 26. Il sistema dell'interesse personale, e dell'amor proprio fu, in tutta la sua deformità, presentato ne' libri di Elvezio. Questo filosofo concentrò tutte le facoltà intellettuali nella sola fisica sensibilità, da questo principio egli dedusse in un modo rigoroso tutte le più mostruose illazioni: annientata tutta l'attività dell'anima, la virtù negli scritti di Elvezio scomparve dall'universo, e vi fu rimpiazzata da un grossolano egoismo. Se tutte le operazioni dello spirito non sono altra cosa che sensazioni, e se queste derivano necessariamente dalle impressioni degli oggetti, il vocabolo di *libertà* è un vocabolo vôto di senso: l'uomo segue colla stessa necessità le impressioni del piacere, e del dolore, colla quale il sasso, dalla forza di gravità, è spinto verso il centro della terra.

Se tutte le operazioni dello spirito non sono altra cosa, che sensazioni, segue, che l' uomo non è capace di altri piaceri, nè di altri dolori, se non di quelli de' sensi. Segue ancora, che le passioni tutte non sono altra cosa, se non che diversi modi dell'amore del piacere de' sensi; e che la virtù non può, e non dee avere altra base, se non che il piacere de' sensi. Così ecco nella filosofia dello spirito umano rimenati tutti i fatti ad un solo principio semplice la *fisica sensibilità*.

La fisica sensibilità, dice Elvezio, è l'unico motore dell' uomo: egli è solamente suscettibile di due specie di piaceri, e di dolori. L' una consiste ne' piaceri e ne'dolori fisici attuali, l'altra ne'piaceri,e ne'dolori fisici di previdenza o di memoria. Mi muojo di fame: io provo un dolore attuale. Prevedo, che ben tosto morrò di fame: io provo un dolore di previdenza, la cui impressione è tanto più forte, quanto questo dolore dee essere più vivo. La previdenza è un effetto della memoria: ora il proprio della memoria è di porre sino ad un certo punto gli organi nella contrazione in cui li pone più fortemente il supplizio. Egli è dunque evidente che tutti i piaceri, e tutti i dolori riputati *interiori*, sono tante sensazioni fisiche e che non si possono intendere per questi vocaboli *interiori*, ed *esteriori*, se non che le impressioni eccitate dalla memoria, o dalla presenza stessa degli oggetti.

Il rimorso, continua Elvezio, non è altra cosa, se non che la previdenza dei dolori fisici, a cui il delitto ci espone. Il rimorso è in conseguenza in noi l' effetto della sensibilità fisica. Un uomo è senza timore, egli è al di sopra delle leggi: egli commette senza pentimento l' azione disonesta, che gli è utile. L'esperienza c' insegna, che ogni azione la quale non ci espone nè alle pene legali, nè a quelle del disonore, è in generale un azione eseguita sempre senza rimorso. Ma il disonore si riferisce sempre a' dolori fisici. Se il disonore, e il disprezzo degli uomini ci è insopportabile, ciò avviene, perchè esso ci presagisce delle disgrazie, ciò avviene perchè il disonorato è in parte privato de' van-

taggi legati alla riunione degli uomini in società, ciò avviene perchè il disprezzo annuncia poca premura dalla loro parte ad obbligarci ; ciò avviene perchè ci presenta l'avvenire, come vòto di piaceri fisici, e pieno di dolori fisici.

L'uomo, prosiegue Elvezio, è sensibile al piacere ed al dolore fisico : egli fugge in conseguenza il secondo, e cerca l'altro; ed a questa fuga e ricerca costante si dà il nome di *amore di sè*. Questo sentimento è l'effetto immediato della sensibilità fisica, e per conseguenza comune a tutti, ed inseparabile dall'uomo. Noi gli dobbiamo tutti i nostri desiderî, tutte le nostre passioni : queste non possono essere in noi se non che l'applicazione del sentimento dell'amore di sè al tale o tale oggetto. A questo sentimento diversamente modificato, secondo l'educazione, che si riceve secondo il governo in cui si vive, e la posizione in cui ciascuno si trova, si dee attribuire la sorprendente diversità delle passioni, e de' caratteri.

Ma che cosa è mai, secondo Elvezio, la virtù? Il citato filosofo considera la probità per rapporto ad un particolare, per rapporto ad una società particolare, per rapporto al pubblico, per rapporto a' secoli, ed a' popoli diversi, finalmente per rapporto all'universo ; cioè riguardo agli uomini come uomini, perciò per conoscere il sistema elveziano su la morale, fa d'uopo arrestarci a questa ultima probità. Se esistesse, dice il nostro autore, una probità per rapporto all'universo ; essa non sarebbe, se non che l'abitudine delle azioni utili a tutte le nazioni : ora non vi ha alcuna azione, che possa immediatamente influire su la felicità di tutti i popoli. L'azione la più generosa per lo benefizio dell'esempio non produce mica nel mondo morale un effetto più sensibile di quello, che una pietra gettata nell'Oceano produce su i mari. Non vi ha dunque alcuna probità pratica per rapporto all'universo. A riguardo della probità d'intenzione, soggiunge Elvezio, che si ridurrebbe al desiderio costante, ed abituale della felicità degli uomini ; e per conseguenza al voto semplice e vago della felicità universale, io dico che

una tal probità non è che una chimera platonica. In effetto, così continua l' autore citato, se l' opposizione degl' interessi de' popoli li tiene gli uni a riguardo degli altri in uno stato di guerra perpetua; se le paci concluse fra gli stati non sono propriamente che tregue paragonabili al tempo, che dopo un lungo combattimento due vascelli prendono per ristaurarsi, e cominciare l' attacco; se gli stati non possono estendere le loro conquiste, ed il loro commercio, che a spese de' loro vicini; finalmente se la felicità e l' ingrandimento di un popolo è quasi sempre legato all' infelicità, ed all' indebolimento di un altro, è evidente, conclude Elvezio, che la passione del patriottismo, passione tanto stimabile in un cittadino è, come lo prova l' esempio dei greci, e dei romani, essolutamente esclusiva dell' amore universale. Egli bisognerebbe per rendere reale questa spezie di probità, che le nazioni per mezzo di leggi e di convenzioni reciproche si unissero fra di esse, come le famiglie che compongono uno stato; che l' interesse particolare delle nazioni fosse sommesso ad un interesse più generale; e che finalmente l' amor della patria estinguendosi ne' cuori vi si accendesse il fuoco dell' amore universale; ora una tal supposizione non ha avuto nè avrà realtà. Si dee dunque concludere, che non può esistere una probità universale, nè praticamente nè nell' intenzione.

L' esposta dottrina, come vedete, distrugge direttamente l' esistenza del *bene morale*; e perciò eziandio l' esistenza del *male morale*. Ella nega qualunque dovere fondato nella natura fra uno stato politico, ed un altro stato politico: ella nega qualunque dovere universale ed assoluto di un uomo verso i suoi simili come uomini; questa legge impressa nell' anima di tutti gli uomini, assoluta, universale, immutabile che ci comanda, *di non offendere alcuno e di fare agli altri tutto il bene che per noi si può*, è relegata nel paese delle chimere platoniche.

Ma finalmente Elvezio parla dappertutto ne' suoi libri della virtù: che cosa mai egli intende con questo vocabolo?

La virtù, egli dice, consiste nell' abitudine delle azioni utili al pubblico; il pubblico è per lui la società politica, di cui l'individuo è membro. Egli sembra così di ammettere la virtù del cittadino, e di negare quella dell' uomo. Vi può essere un cittadino virtuoso; ma non mai l' uomo virtuoso. L' uomo della natura è, secondo lui crudele. Il cittadino virtuoso è l' opera di una buona legislazione positiva; prima dello stabilimento delle politiche società, ed indipendentemente dallo stesso, non vi ha nè virtù, nè dovere, nè legge, nè vizio, nè delitto. Quando un legislatore illuminato sa combinare l' interesse personale dell' individuo coll' interesse generale del pubblico, in modo tale che l' individuo non può esser felice, cioè godere de' piaceri de' sensi, ed evitare le pene fisiche, senza procurare nel tempo stesso il bene generale, in una tale società politica i cittadini saranno necessariamente virtuosi, ma dove l' interesse pubblico è disgiunto dall' interesse privato, i cittadini saranno necessariamente viziosi. La virtù dunque ed il vizio sono l'effetto necessario della legislazione positiva.

Da ciò segue, che le stesse azioni possono insieme essere virtuose in un luogo, e viziose in un' altro: possono ancora nella stessa nazione essere virtuose in un tempo, e viziose in un altro. Gettate gli occhi sulla China, dice Elvezio, e domandate perchè si dà a' padri il diritto della vita, e della morte su i loro figliuoli, e vedrete che le terre di questo impero, per quanto estese esse fossero, non hanno potuto alcune volte sovvenire, che con pena a' bisogni de' suoi numerosi abitanti; or come la troppo grande sproporzione fra la moltiplicità degli uomini, e la fecondità delle terre, cagionerebbe necessariamente guerre funeste a questo impero, e forse ancor all' universo, si concepisce, che in un istante di carestia, e per prevenire un' infinità di omicidi, e di disgrazie inutili, la nazione cinese, ha potuto riguardare queste crudeltà come necessarie al riposo del suo impero, e perciò come virtuose; laddove in altri luoghi del mondo si riguarderebbero con orrore, e come delitti detestabili. Un le-

gislatore ha egli bisogno di dare delle leggi ad un popolo, l'impostura, con cui si fa credere come un inviato della Divinità essendo in tal circostanza utile a questo popolo, sarà un'azione virtuosa; ma se dopo bisognerà far qualche cambiamento in questa legislazione, lo svelare l'impostura su l'origine divina di una tale legislazione, diverrà un'azione virtuosa, laddove prima la stessa azione sarebbe stata viziosa.

Tale è la deformità del sistema elveziano su la morale.

§. 27. I due sistemi, che su la morale vi ho esposto, sebbene abbiano delle differenze molto importanti, pure convengono tutti e due nel porre nel piacere, o nella felicità, sia qualunque l'origine di questa, l'unico principio motore, e regolatore delle azioni umane. Tanto nell'uno, quanto nell'altro la legge primitiva e fondamentale dell'uomo è; *sii felice: fa ciò che ti rende felice: evita ciò che produce la tua infelicità.*

Le differenze fra questi due sistemi sono 1.° nel sistema wolfiano si ammette l'esistenza delle azioni libere; questa si nega da Elvezio: 2.° nel sistema wolfiano si ammette la bontà, e la malizia intrinseca; e perciò immutabile di alcune azioni: questa si nega da Elvezio: 3.° nel sistema wolfiano la sorgente della vera felicità è nella ragione, la quale scovre la connessione fra le cause e gli effetti; e dee perciò essere la legislatrice dell'uomo: nel sistema elveziano non possono esistere altri piaceri, ed altri dolori, se non che i *fisici*; e la sola fisica sensibilità è la sorgente della felicità e della virtù. Inoltre nel sistema wolfiano hanno luogo i doveri verso Dio, che non entrano affatto nell'Epicureismo di Elvezio.

Da ciò segue, che sussiste nel sistema wolfiano la legge morale, immutabile, universale dell'uomo; ma non sussiste una tal legge nel sistema elveziano in cui non vi ha nè bene nè male morale.

Kant ha creduto, che la sorgente della moralità delle azioni libere non può mica riporsi nella felicità; e che è un

distruggere la virtù, il riguardarla come il mezzo per esser felice. Ecco in breve il sistema di questo grande uomo.

Se rivolgiamo lo sguardo della meditazione su l'uomo interiore, noi troveremo in lui due tendenze distinte, che si disputano l'impero della sua volontà. L'una spinge l'uomo verso il *benessere*, l'altra lo spinge verso il *bene*. L'una gli dice *sii felice*: l'altra; *sii virtuoso*. Egli non può giungere a soffogare interamente nè l'una, nè l'altra di queste due voci interiori, che a lui parlano dal fondo del suo essere: egli di rado, in questa vita, può metterle di accordo.

La prima tendenza ci spinge ad esser felice; ella può esprimersi a questo modo: *sii felice, se lo vuoi, e se puoi*: tu vi tendi da te stesso: è questo un bisogno della tua natura; io non impedisco, nè ordino. Sarebbe assurdo che una legge morale fosse così concepita: *quando avrai fame ricercherai il nutrimento, e la bevanda quando avrai sete*. L'uffizio della legge morale non è d'incoraggiare un bisogno, ma di regolarlo: ella dice: *quando avrai fame non mangerai il pane altrui: quando avrai sete non beverai il vino degli altri*. Raccomandare il correre dietro della felicità, e cercare di conseguirla, è fuori degli attributi della ragion pratica. Così quando l'uomo l'ottiene, non gli si dispensa nè lode, nè biasmo, per la *felicità* in se stessa. La coscienza si tace, la stima, ed il disprezzo morale non si legano mica all'abilità, al talento di chi ha saputo procurarsi un godimento, o uno stato felice. In una parola, secondo il sistema che esponiamo, la legge morale non ha per oggetto il ben essere dell'uomo; perciò i suoi precetti non consistono nella pratica de'mezzi per esser felice. La pratica di questi mezzi è fuor del comando della legge.

Ma quando questa stessa voce interiore ci dice: *sii giusto, fa il bene*, ella non ci parla più dello stesso modo. Ella ordina; ella prescrive, senza restrinzione, senza eccezione: ella non dice più, *se tu vuoi, se tu puoi*; ma dice: è *necessario, tu devi*; e ministri della sua potenza la stima, ed il disprezzo vegliano all'esecuzione della legge. L'uomo in-

tanto resta libero. La legge è precisa, ma non lo costringe. *È necessario*, ella dice sotto la pena del disprezzo; *tu devi*, sotto la pena di arrossire a' tuoi proprii occhi. Ma tu sei libero. Se il pendio al tuo *ben essere* ti piace maggiormente di seguire, nulla può impedirti di farlo. Ma seguendolo, una voce più potente in te del tuo sentimento di piacere, o di pena, ti dice: *tu non devi giammai ricercar il tuo ben-essere a spese della giustizia e del bene.*

La stessa voce interiore pronunciando su la proposizione inversa, dice: *Tu devi fare ciò che è giusto e buono, eziandio a spese del tuo ben-essere, e della tua felicità.*

La libertà dell' uomo consiste nella potenza piena e spontanea, di determinarsi fra questi due principî contrarî, di agire e di volere come uomo *sensuale*; di agire e di volere come uomo *ragionevole.*

Per farvi ben intendere il sistema Kantiano su la morale, ricorro agli esempî. Wolfio riponendo nel conseguimento della felicità, il principio conoscitivo de' doveri dell' uomo, insegna in conseguenza, *che l' uomo è naturalmente obbligato a costruirsi de' bei palagi*; e che la legge di natura gli comanda di ciò eseguire, qualora ne ha i mezzi. Niente affatto dice Kant, qui non vi ha dovere alcuno; la legge morale non impedisce la connessione, di cui parliamo, nè la comanda: dove non vi è comando, nè divieto non esiste *dovere*; poichè non esiste necessità di fare. Prendiamo questa proposizione pratica: *non uccidere alcuno.* Qui si comanda assolutamente; qui dunque vi è *dovere.* Il principio perciò: *sii felice* esprime una tendenza, e può esprimersi: *sii felice, se vuoi, e se puoi.* Il principio: *sii giusto* esprime una legge, una necessità di fare, esso è assoluto, universale, immutabile, e non soffre eccezione alcuna. Camminando in un bosco, ed essendo armato, m'incontro in un uomo che conosco di avere del danaro ed io mi trovo in indigenza, e tiro a vivere con penoso travaglio: il danaro si offre certamente a me, come un mezzo di essere felice, e l' uccisione occulta di questo uomo come un mezzo di avere

del danaro. Se seguissi la tendenza al mio *ben-essere*, l' uccisione di questo uomo ne dovrebbe esser la conseguenza. Ma se voglio seguire la voce del dovere *non uccidere alcuno*, io trascurerò il mio utile, ed a questo preferendo il dovere, farò una azione virtuosa. L' utile, il mio ben-essere non va dunque qui d' accordo col principio del dovere. I due principî motori dell' uomo, cioè quello della felicità, e quello del dovere sono due principî distinti, e spesso opposti l' uno all' altro. Un amico morendo mi lascia nel silenzio molto danaro, raccomandandomi di darlo al suo figlio: niun sa tal deposito ed io posso impunemente ritenere per me il danaro: io sono nell' indigenza: il ritenere tal danaro mi offre la prospettiva di una vita commoda, e felice: qui di nuovo il principio della felicità si trova in opposizione con quello del dovere.

Se l' uomo non avesse, che il solo amore del piacere, egli non sarebbe, secondo Kant, libero: le sue volontà, e le sue azioni sarebbero una serie di atti sensuali, ed in conseguenza una serie di cause, e di effetti necessarî. Ma l' uomo ha nell' essenza stessa della sua ragione alcune regole, che non fanno che una cosa con essa; regole assolute che non soffrono eccezioni, ed intanto che queste regole si pongono, e si enunciano sotto la forma di un concetto assoluto, esse appartengono alla *ragion pratica*. Il tipo inalterabile del *giusto* e del bene *è a priori* e puro al fondo de' nostri cuori.

Nella coscienza del dovere si contiene quella della propria libertà. Un' azione grande e generosa, un sacrifizio eroico prova la libertà dell' uomo, il quale ha potuto sottrarsi all' interesse, ed all' amor di sè. Un delitto atroce lo prova pure, avendo l' uomo potuto sottrarsi alla legge della sua coscienza. Generalmente, la coscienza del comando e del divieto è la conoscenza della libertà. Le azioni necessarie non si comandano, come non si comandano le azioni per far le quali non si ha il potere. Se l' uomo facendo il bene non fosse libero di fare il male, egli non sarebbe mica *buono*, ed un essere capace di moralità.

Il primato morale appartiene al principio disinteressato del

giusto, e del *bene*, il qual principio comanda, ed impone e dà limiti al principio interessato del proprio ben essere, e dell' amor di sè. Questo è subordinato necessariamente al primo. Egli non è permesso in alcun caso, di ricercare il proprio utile, violando il dovere: è permesso al contrario, è degno di ammirazione, di osservare le regole della giustizia, violando quelle dell' interesse personale, sacrificando al dovere il proprio vantaggio. Il dovere non può in alcun caso esser subordinato all' interesse personale; ma questo dee essere sempre subordinato al primo.

§. 28. Io convengo col filosofo di Koenisberg, che vi sono nell'uomo due principî determinanti della nostra volontà, il *piacere*, ed il *dovere*, o la felicità, ed il dovere. Io convengo, che il dovere determina per se stesso, indipendentemente dal piacere, e che esso non può subordinarsi alla felicità senza distruggersi. Io mi accingo a svilupparvi maggiormente questa importante dottrina, ed a difenderla dai sofismi dell' egoismo.

Ma in primo luogo cerchiamo: *Vi ha egli un bene morale, ed un male morale*? Vale a dire vi ha egli per colui che agisce un bene distinto dal piacere fisico ed un male distinto dal fisico dolore? Siamo noi obbligati a provare contro di Elvezio, e de' suoi discepoli la realtà delle distinzioni morali? Coloro che la negano, dice Hume, possono essere riguardati come uomini che disputano di mala fede. In effetto non possiamo persuaderci, che un uomo ragionevole abbia giammai potuto credere con serietà, che tutte le azioni meritino egualmente l'amore; la stima di tutti gli uomini. Qualunque sia l' insensibilità di un uomo; egli non lascerà di esser sovente toccato dalle immagini del giusto, e dell' ingiusto, e sia qualunque la forza de' suoi pregiudizî, egli non potrà non vedere che gli altri sono suscettibili della stessa impressione; così il solo mezzo di convincere un avversario di questo carattere è, di abbandonarlo a se stesso; perchè se non trova persona che voglia obbligarsi con lui nella disputa, vi ha luogo di credere, che la noja basterà alla fine per richiamarlo al buon senso ed alla ragione.

Ma troppo sovente gli uomini chiudono gli occhi per non veder la luce: troppo sovente essi lasciano di rientrare in se stessi, e di consultare la propria coscienza, che è la pietra fondamentale, su di cui dee innalzarsi l'intero edificio della filosofia. Di che si tratta egli mai? *Vi sono azioni libere, che tutti gli uomini giudicano degne di lode, e di premio; e vi sono azioni libere, che tutti gli uomini giudicano degne di biasimo, e di pena?* Essendo un fatto incontrastabile, che vi sono tali azioni, la realtà delle distinzioni morali è dunque un fatto primitivo della nostra natura; poichè tutta la *moralità* delle nostre azioni consiste appunto in questo giudizio universale degli uomini, o per dir meglio, si manifesta per mezzo di un tal giudizio. Che si presenti ad ogni uomo, prescindendo da qualunque interesse personale, un atto di beneficenza, ed un atto di crudeltà, chi mai non loderà e giudicherà degno di premio il primo, e degno di biasimo, e di pene il secondo? « Se nulla vi ha di morale, dice l'eloquente scrittore di Ginevra, nel cuore dell'uomo, donde gli vengono quei trasporti di ammirazione per le azioni eroiche, quei rapimenti di amore per le grandi anime? Questo entusiasmo della virtù, qual rapporto ha egli col nostro interesse privato? Qualunque sia il numero de' malvaggi su la terra, vi sono poche anime cadaveriche divenute insensibili, all'infuori del loro interesse a tutto ciò che è giusto, e buono. L'iniquità non piace che tanto quanto se ne profitta; in tutto il resto si vuole, che l'innocente sia protetto. Si vede in una strada qualche atto di violenza, o d'ingiustizia, all'istante un movimento di collera, e d'indignazione si innalza dal fondo del cuore, e ci porta a prendere la difesa dell'oppresso. Al contrario se qualche atto di clemenza, o di generosità colpisce i nostri occhi, quale ammirazione, quale amore egli c'ispira! Chi è mai che non dica a se stesso: io vorrei aver fatto altrettanto? Egli c'importa certamente molto poco, che un uomo sia stato malvaggio o giusto due mila anni addietro; ed intanto siamo affetti dello stes-

» so modo nella storia antica; come se tutto fosse accaduto
» ne' nostri giorni. Quale relazione hanno con me i delitti
» di Catilina? Ho io forse paura di esser sua vittima? Perchè
» dunque ho di lui lo stesso orrore, come se egli fosse mio con-
» temporaneo? *Noi non odiamo solamente i malvagi, per-*
» *chè eglino ci nuocono, ma perchè son malvagi. Non sola-*
» *mente noi vogliamo esser felici ma vogliamo eziandio l' al-*
» *trui felicità*, e quando questa nulla costa alla nostra ella
» l' aumenta. Finalmente si ha, malgrado se, pietà degl' in-
» felici: si offre quando si è testimone del loro male. I più
» perversi non saprebbero interamente perdere questo pendìo:
» sovvente esso li mette in contraddizione con se stessi. Il
» ladro che spoglia i passaggieri, covre la nudità del pove-
» ro; ed il più feroce assassino sostiene un uomo che sviene.
» Si parla del grido de' rimorsi, che punisce in segreto i
» delitti nascosti, e li mette sì sovvente in evidenza. Oimè! chi
» di noi non intese giammai questa importuna voce? Si parla
» per esperienza, e si vorrebbe sommergere questo sentimento
» tirannico, che ci dà tanto tormento. Ubbidiamo alla natu-
» ra, conosceremo con qual dolcezza ella regna, e qual pia-
» cere si trova, dopo di averla ascoltata, nel rendersi una
» buona testimonianza di se stesso. Il malvagio teme e fug-
» ge se stesso; egli si diverte gettandosi fuor di se stesso,
» egli gira attorno di se gli occhi inquieti, e cerca un
» oggetto che lo lusinga: senza la satira amara, senza la
» burla insultante egli sarebbe sempre triste; il riso burle-
» sco è il solo suo piacere. Al contrario la serenità del
» giusto è interiore, il suo riso non viene da malignità,
» ma da gioja, egli ne porta la sorgente in se stesso, egli
» è gajo tanto solo, che in mezzo di una società di uomi-
» ni: non tira la sua contentezza da coloro che l' avvici-
» nano, egli la comunica loro.

» Gettate gli occhi su tutte le nazioni del mondo, per-
» correte tutte le istorie. Fra tanti culti inumani, e bizza-
» ri, fra questa prodigiosa diversità di costumi, e di ca-
» ratteri, troverete dappertutto le stesse idee di giustizia,

» e di onestà, dappertutto gli stessi principi di morale,
» dappertutto le stesse nozioni del bene, e del male. L'an-
» tico paganesimo ha partorito degli Dei abominevoli, che
» si sarebbero su questa terra puniti come scellerati, e che
» non offrivano per quadro della felicità suprema, se non
» che delitti da commettersi, e passioni da contentarsi. Ma
» il vizio armato di un' autorità sacra discendeva invano dal
» soggiorno eterno, l' istinto morale lo rispingeva dal cuo-
» re degli uomini. Celebrando le dissolutezze di Giove, si
» ammirava la continenza di Senocrate; la casta Lucrezia
» adorava l' impudica Venere; l' intrepido romano sacrifi-
» cava alla paura, egli invocava il Dio che mutilò il pro-
» prio padre, e moriva senza mormorare dalla mano del.
» suo: le più spregevoli Divinità furono servite da' più
» grandi uomini. La santa voce della natura, più forte di
» quella degli Dei, si faceva rispettare su la terra, e sem-
» brava rilegare nel cielo il delitto coi colpevoli.

» *Vi è dunque nel fondo delle anime nostre un principio in-*
» *nato di giustizia, e di virtù, sul quale, malgrado le nostre*
» *proprie massime, noi giudichiamo le nostre azioni, e quelle*
» *degli altri come buone, o come male, ed a questo principio io*
» *dò il nome di coscienza.* Ma a questo vocabolo io odo ele-
» varsi da tutte le parti il clamore de' pretesi saggi: erro-
» ri dell' infanzia, pregiudizio dell' educazione, gridano e-
» glino tutti di concerto! Nulla vi ha nello spirito umano,
» se non che ciò che viene dall' esperienza; e noi non giu-
» dichiamo di alcuna cosa, che su delle idee acquistate. E-
» glino fanno dippiù: questo accordo evidente ed universale
» di tutte le nazioni, eglino osano rigettarlo, e contro la
» luminosa uniformità del giudizio degli uomini eglino van-
» no a cercare nelle tenebre qualche esempio oscuro, e co-
» nosciuto da essi soli, come se tutte le inclinazioni della
» natura fossero distrutte dalla depravazione di un popolo,
» e che tosto che vi ha de' mostri, la specie nulla più
» fosse. Ma che servono allo scettico Montagna i tormenti
» che si dà per disterrare in un angolo del mondo un co-

» stume opposto alle nozioni della giustizia ? Che cosa gli » serve di dare ai più sospetti viaggiatori l'autorità, che » egli rifiuta agli scrittori i più celebri ? Alcuni usi in» certi e bizzarri, fondati su cause locali che ci sono i» gnote, distruggeranno eglino l'induzione generale, ti» rata dal concorso di tutti i popoli, opposti in tutto il » resto, e di accordo su di questo solo punto ? O Mon» tagna ! tu che ti vanti di sincerità, e di verità, sii sin» cero, e veridico, se un filosofo può esserlo, e dimmi » se vi è qualche paese su la terra, in cui sia un delitto, » di esser fedele, clemente, benefico, generoso, o in cui » l'uomo buono sia disprezzabile, ed il perfido onorato ? » Ciascuno, dicesi, concorre al bene pubblico, per suo » interesse ; ma donde deriva, che il giusto vi concorre » col suo pregiudizio ? Che cosa è mai andare alla morte » per suo interesse ? *Senza dubbio niuno agisce che pel suo* » *bene ; ma se non vi è un bene morale di cui bisogna tener* » *conto, non si spiegheranno giammai per l'interesse perso*» *nale se non che le azioni de' malvagi.*

» È da credere inoltre, che non si tenterà punto, di » andare più lungi. Sarebbe una filosofia troppo abominevo» le quella, in cui si sarebbe imbarazzato delle azioni vir» tuose, in cui non si potrebbe sortire fuori dell' imbaraz» zo, che ritrovando contro di questo delle intenzioni basse, » e de' motivi senza virtù, ed in cui sarebbe necessario di » avvilir Socrate, e di calunniare Regolo (1).

§. 29. Io vi ho trascritto questo lungo bel pezzo dello scrittor genevrino, perchè avendo egli adottato la dottrina di Locke su l'origine delle nostre idee, non può riguardarsi come sospetto ; e ciò dimostra, che l' evidenza l' obbligò ad abbandonar su questo punto il filosofo inglese. Lo stesso accade a Voltaire. Dall' altra parte una costante esperienza mi ha fatto conoscere che ne' tempi nostri il pregiudizio dell'autorità ha più forza di quello, che comunemente si crede ;

(1) Emilio lib. IV.

e siccome la dottrina del sensualismo, mediante le opere di *Tracy*, non lascia di esser molto comune nella nostra Italia così ho stimato di porre in bocca di un filosofo lockiano le ragioni, che stabilendo, come una verità primitiva, la realtà delle distinzioni morali, distruggono il sistema elveziano su la morale, sistema fatale alla vera virtù.

Contro la realtà delle distinzioni morali Elvezio e gli altri della stessa dottrina oppongono alcuni costumi barbari di alcune nazioni: sebbene a questa obbiezione si contiene la risposta nel passo rapportato nel §. antecedente, pure bisogna aggiungere che tali costumi non erano che una falsa applicazione di un principio buono e vero di morale; per esempio è un principio vero, *che i padri debbono procurare la felicità dei loro figliuoli.* Dalla falsa applicazione di questo principio è derivato il costume, di porre, e far perire i bambini mal formati nel corpo, e che annunziavano una complessione debole, e soggetta a de' mali perenni: si credeva togliendo a questi bambini la vita; di risparmiar loro una serie inevitabile di mali. Ma comunque ciò sia, noi non pretendiamo di sostenere che non vi sieno degli errori in morale, sosteniamo solamente, che non vi ha uomo ragionevole su la terra, il quale non ammetta una distinzione morale fra le azioni libere. Ad onta di questi costumi niuno dirà, *che il padre dee odiare il figlio, o il figlio il padre.* Elvezio pretende inoltre, che tutti i popoli hanno avuto sempre la stessa idea della virtù, e che hanno fatto consistere questa nell' abitudine delle azioni utili alla propria patria; ma questo filosofo ricorrendo ad alcuni fatti della storia del genere umano, per appoggiare la sua dottrina ne ha obbliato uno molto luminoso, e che è sufficiente a distruggere il suo sistema. Temistocle annuncia nell' assemblea del popolo ateniese, che egli ha da proporre un' operazione vantaggiosa per la repubblica; ma che tale progetto dee restar segreto: si nomina Aristide, per udire il progetto e farne il suo rapporto: Aristide ritorna e dice: *ciò che propone Temistocle sarebbe in effetto molto vantaggioso, ma*

ingiusto : *noi nol vogliamo dunque in alcun modo*, grida tutto il popolo : ecco distrutto il sistema di Elvezio.

Lo stesso filosofo pretende, che i rimorsi nascono dalla previsione de' dolori fisici che il delitto produce, e che un uomo potente, e che non teme alcuna pena, commette il delitto senza rimorso. Ma Elvezio il quale ricorre sempre, a torto ed a rovescio, alla storia, per appoggiare la sua dottrina, avrebbe potuto osservare che la storia di Nerone la distrugge. Questo imperatore sul principio del suo impero era giusto, liberale, affabile, ed il suo cuore sembrava sensibile alla pietà. Quando poi abbandonatosi al delitto ed alle scelleraggini, fece pugnalare la sua madre Agrippina, appena questa fu morta, al disgraziato figliuolo cominciarono a farsi sentire le voci della natura : sembrava sempre a quel barbaro di veder Agrippina tinta di sangue, e spirante sotto i colpi de' ministri delle sue vendette ; i rimorsi sono naturali all' uomo : l' abitudine al delitto impedendolo di ripiegare l' attenzione su di se stesso, può renderlo sordo alla voce de' rimorsi. Ma quando l'essere ragionevole rientra in se stesso non può non conoscere la deformità de' suoi vizî e non condannare le sue male azioni.

Concludiamo : *Esistono alcune azioni moralmente buone, ed alcune azioni moralmente male. Una siffatta distinzione è fondata su la natura dell' uomo. È questa una verità primitiva della nostra natura.*

§. 30. I filosofi distinguono due specie di proposizioni, le proposizioni *teoretiche*, e le proposizioni *pratiche*. La proposizione teoretica è quella, in cui si afferma un predicato del soggetto, o pure del soggetto si nega un predicato. *Il sasso è pesante. Il* .*asso non è sensitivo.* La proposizione *pratica* è quella in cui si afferma, che una qualche cosa può farsi, o si domanda di doversi qualche cosa fare. Per esempio : *i numeri semplici, cioè i numeri da* 1 *sino a* 9 *possono sommarsi insieme. Una linea retta terminata può nella stessa direzione prolungarsi.* In siffatte proposizioni si afferma, che qualche operazione può farsi, e siccome una tal possi-

bilità si manifesta per se stessa senza alcuna prova ; perciò i filosofi riguardano queste proposizioni, come *evidenti per se stesse* , e per distinguerle dalle proposizioni per se stesse evidenti teoretiche , chiamano queste *assiomi* , e le prime *postulati*. Le proposizioni poi, che non sono evidenti per se stesse, e che hanno bisogno di altre proposizioni, per produrre la persuasione , se sono teoretiche son chiamate *teoremi*, se son pratiche son chiamate *problemi*. Gli esempî de' teoremi vi s' incontrano in tutti questi elementi. Abbiamo dimostrato nella logica pura, che il raziocinio costa di tre giudizî, e che esso costa di tre idee ; eccovi dunque due teoremi : *il raziocinio costa di tre giudizî* : *il raziocinio costa di tre idee*. Se vi propongo due numeri composti , per esempio 2524 , 3542 per sommarli insieme , vi propongo un problema da risolvere : ciò vale quanto dire , vi propongo un' operazione da fare ; ma siccome non è immediatamente evidente la possibilità di tale operazione, ed in conseguenza il modo come può eseguirsi ; così è necessario che io vi faccia conoscere il modo di eseguire la operazione proposta , e che vi dimostri come con un tal modo si ottiene ciò che si vuol ottenere. Il problema ha perciò due parti, una chiamata la *soluzione del problema*, e l' altra la dimostrazione di questa soluzione. Ritornando all' esempio dato , io procederò a questo modo : col problema proposto si cerca , che due numeri dati 2524 , e 3542 costituiscano insieme un solo numero ; ora ciò è lo stesso, che formare un numero , dalle diverse parti de' numeri dati : ma le diverse parti de' numeri dati son numeri semplici , e per lo postulato riferito di sopra , i numeri semplici possono sommarsi insieme; io dunque domando quì , di doversi sommare insieme , i numeri semplici de' due numeri dati : dico dunque 2 e 4 fanno 6 , e noto 6 alla destra , e vedo bene, che 6 qui denota unità semplici. Similmente seguendo dico , 4 e 2 fanno 6 , e noto 6 sotto le diecine , 5 , e 5 fanno 10 , ma questi due 5 sono centinaja , e dieci centinaja fanno un migliajo ; non ho dunque qui in risultamento alcun centinajo ; perciò pongo il zero nel luogo delle centinaja , ed

ed unisco il migliajo o l'unità di migliajo a' numeri **3** e **2**, e dico **1** più **3**, più **2**, fa 6, e noto 6 alle migliaja, avrò dunque in risultamento **6066**. Un tal numero essendosi formato coll'unione delle diverse parti de' numeri dati, ed essendo dall'altra parte un assioma: che il tutto è uguale alle sue parti prese insieme, segue che il numero 6066 è eguale a' due numeri dati, presi insieme; il che vale quanto dire, che ho ben risoluto il problema.

Prendiamo un altro esempio dalla filosofia. Mi è noto dall'esperienza, che io posso imprimere un qualche pensiero nella mia memoria; enuncio dunque questo fatto come un postulato a questo modo: *vi sono alcuni pensieri di tal brevità, cioè che si esprimono con una proposizione semplice, che si possono facilmente imprimere nella memoria;* o pure a questo modo: *imprimere nella memoria alcuni pensieri brevissimi*, ciò supposto, ecco un problema: *trovare un modo, con cui si possa imprimere nella memoria una serie di proposizioni, notabilmente lunga*. Dividete questa serie in parti brevi tanto, che possiate ciascuna separatamente facilmente imprimere nella memoria: dopo di avervi mandato a memoria la prima, mandatevi a memoria la seconda: ciò può farsi per lo postulato premesso: prestate la vostra attenzione al termine della prima, ed al principio della seconda: così per l'associazione delle idee il termine della prima si legherà col principio della seconda: in tal modo avrete mandato a memoria le due parti insieme: praticate lo stesso colla parte terza del discorso, e di seguito colle altre: passate e ripassate l'intera serie più volte: avrete così impresso nella memoria il vostro discorso intero. Ecco la soluzione ragionata del problema, vale a dire la soluzione e la dimostrazione insieme di essersi il problema ben risoluto.

Gli *assiomi* sono proposizioni teoretiche indimostrabili, cioè primitive. I *postulati* sono preposizioni pratiche indimostrabili. I *teoremi* sono proposizioni teoretiche dimostrabili. I *problemi* sono proposizioni pratiche dimostrabili.

Ma tanto i postulati, che i problemi non sono *leggi pra-*

tiche; ciò vale quanto dire, che queste proposizioni pratiche chiamati postulati e problemi non sono *comandi*, non esprimono operazioni necessarie a farsi. Io posso sommare insieme, se voglio, due numeri semplici, e due numeri composti. Posso, se voglio imprimere nella mia memoria, un lungo discorso. Queste tali proposizioni, ed altre simili, non esprimono che la sola possibilità di alcune date operazioni, esse non contengono alcun comando. Le leggi del moto, delle quali vi ho parlato nella logica mista, sono teoremi non mica leggi pratiche. *Un corpo, essendo in quiete persevera nello stato di quiete, se una causa esterna non lo costringe a cambiare il suo stato.* Questa legge della natura materiale equivale ad un teorema; ma ella non è mica una legge pratica, poichè non esprime alcuna operazione assolutamente necessaria a farsi, non esprime alcun comando.

Prendiamo ora queste due proposizioni pratiche *non uccider alcun uomo. Rendi il deposito confidatoti.* Esse esprimono un' operazione che non solamente può farsi, ma che dee assolutamente farsi. Esprimiamole in altro modo. *Il non uccidere alcun uomo è un tuo dovere. Il rendere il deposito che ti si è confidato è un tuo dovere*: ora donde vien ella questa nozione di *dovere*, nozione essenziale a tutti i precetti morali, e senza la quale un precetto non sarebbe precetto! Io vedo bene che negli esempî recati le nozioni di *omicidio* e di *restituzione di deposito*, in quanto agli elementi semplici da' quali son composti mi vengono dal di fuori; ma non posso assegnare la stessa origine alla nozione del *dovere*. Chi è che, indipendentemente dalla legge positiva, mi comanda di non uccidere un uomo, di rendergli il deposito, che mi ha confidato? È la mia ragione, la quale comanda alla mia volontà. Son io che comando interiormente a me stesso. Questo comando non mi viene dunque dal di fuori, ma dall' interno del mio essere. Ciò vale quanto dire, che la nozione del *dovere* viene a me dall' interno, non dall' esterno, poichè come abbiamo detto, queste proposizioni: *non uccidere*: *rendi il deposito, che ti si è confidato*, le quali contengono un co-

mando equivalgono alle seguenti: *il non uccidere è un tuo dovere*; *il rendere il deposito, che ti si è confidato è un tuo dovere*. Il predicato di siffatti giudizî è la nozione del *dovere*: e questa nozione viene da noi, non dagli oggetti. È questa una verità evidente a chi riflette di buona fede. Questa nozione del dovere, essenziale alla nostra ragione, la rende *ragion pratica* o *legislativa*.

Alcuni filosofi pensano, che i principî della morale ci sono innati. Questa dottrina mi sembra non potersi sostenere. Affinchè il precetto *non uccidere* fosse innato, sarebbe necessario, che fosse innata l' idea dell' omicidio, il che è falso; poichè questa nozione, riguardo agli elementi semplici, di cui si compone, ci viene dal di fuori; ed essa in quanto alla sua composizione può essere *avventizia o fattizia*. Supponiamo che un uomo non avendo idea della morte, tirasse un colpo di pietra ad un altro, e così l'uccidesse, egli acquisterebbe l' idea dell' omicidio, e questa idea sarebbe avventizia: supponiamo inoltre, che un uomo vedendo che un animale va a morte, in seguito di alcuni colpi che riceve, immagini che lo stesso accadrà ad un uomo ricevendoli; egli acquisterà così l' idea dell' omicidio, e quest' idea dell' omicidio sarebbe in tal caso fattizia.

L' uomo è nondimeno costituito di tal natura, che la nozione del *dovere* sorte, nelle occasioni, dal suo proprio fondo: ella, riguardo alla sua origine, è una nozione *soggettiva* venendo dal soggetto, che dee agire. La nozione del *dovere* sorte dall' interno di noi medesimi, ed applicandosi alle azioni che si presentano allo spirito, costituisce quei giudizî, che sono *precetti o comandi*. Al momento, che si presenta al mio spirito, la restituzione richiesta di un deposito, a me confidato, la mia ragione diviene pratica e spiega una legge, ella mi comanda di rendere il deposito; ella alla chiesta restituzione del deposito applica la nozione del dovere, che in quel momento sorte dal suo fondo, e si manifesta.

§. 31. Tutti gli uomini si presentano alla ragione, come

esseri ragionevoli, e liberi. Sotto questo punto di veduta, eglino son riguardati come perfettamente simili. Tosto che riguardo gli altri uomini come simili a me; allora che son destinato ad agire, e ad esercitare su di essi una certa influenza, la ragione mi comanda di non violare nelle mie azioni questa similitudine, e di rispettare l' indipendenza individuale. Questa legge di eguaglianza, e d' indipendenza individuale, può esprimersi nel seguente modo. *Riguarda costantemente e senza eccezione nelle tue azioni, un uomo, come un altro te stesso; come indipendente nelle sue azioni; cioè come padrone di se stesso; e non pretendere di farlo servire come un mezzo cieco per la tua felicità, ma riguardalo come destinato per se stesso. Ciò vuol dire in breve. Non violare la similitudine e l' indipendenza de' tuoi simili.* Questa legge, questo comando è nell' essenza della ragion pratica, vale a dire di questa ragione, che dimostra la determinazione della mia volontà come necessaria a dover esser posta in effetto.

Questa regola è proibitiva: ella assegna a ciascun uomo i limiti delle sue azioni. Tu puoi, ella dice, far tutto ciò che non offende l' indipendenza, e l' uguaglianza de' tuoi simili. Tu non potrai assoggettarli come mezzi ciechi pel tuo ben essere.

Il P. *Soave* ha fatto un' obbiezione contro di questa legge della natura ragionèvole. Mi è lecito, egli ha detto, di servirmi dell' altrui operazione per la mia felicità; posso dunque riguardare gli altri come mezzi della mia felicità. Ma questa obbiezione è frivola.

Quando mi dirigo ad un mio simile, chiedendogli del soccorso, pretendo io forse di assoggettarlo a' miei voleri? Pretendo forse, che egli nel cercare la sua felicità, ove non offende me, non segua il suo giudizio? Io lo lascio nella libertà di soccorrermi se vuole: far servire un altro come mezzo alla propria felicità significa inferirgli violenza, e farlo concorrere come un cieco istrumento al proprio interesse. Quando chiedo soccorso al mio simile, io cerco di muovere

la sua volontà a determinarsi liberamente a soccorrermi. Ma se con una pistola alla mano dico al mio simile : dammi la tua borsa , io offendo la dignità di lui , offendo l'uguaglianza naturale degli uomini , non lascio , che costui segua liberamente nelle proprie azioni il suo giudizio ; io mi servo di lui come di un cieco istrumento pel mio interesse. Quando un artista impiega la sua operazione a mio vantaggio : egli liberamente consente a fare alcuni lavori , ed io liberamente consento a dargli una certa mercede : egli concorre liberamente alla mia felicità , perchè io concorro alla sua. *Soave* non ha dunque compreso il principio enunciato, e la sua obbiezione è frivola e sofistica. Se un artista ripugnasse di farmi alcuni lavori , ed io inferendogli violenza , lo forzassi a farli, non sarei forse ingiusto?

Il principio di cui parliamo corrisponde al precetto : *non offendere alcuno.* Da dove vien esso un tal comando ? Dall'interno di noi stessi. Esso può esprimersi a questo modo: *il non offendere il proprio simile è un dovere.*

Ecco la prima circostanza, in cui il dovere si mostra a noi.

Un tal dovere si manifesta eziandio nei più scellerati. Una comitiva di assassini vive errando nei boschi : ella ruba ed uccide i viaggiatori. Per vedere se il non rubare, il non uccidere sia un dovere , e se sia per tale riconosciuto da ciascuno della compagnia, supponiamo che uno di questi rubi tutti gli altri compagni ; un fremito di sdegno si eleverà nella compagnia contro colui, che toglie fraudolentemente la roba de' suoi compagni. Costoro dunque non approvano , non voglion il furto. Il non rubare è dunque un' azione negativa voluta da tutti gl' individui della spezie umana , anche da quelli istessi, che rubano. Nel momento che rubano, eglino non vogliono essere rubati. Eglino rubano mossi dal loro interesse: fate astrazione di questo interesse particolare, gli uomini tutti non vogliono il furto. Un ragazzo innocentemente battuto vi dirà : *io nulla vi ho fatto di male , perchè dunque mi battete voi ?* Ecco la voce interna, universale della coscienza , ella grida perennemente : *non offendere alcuno.*

La legge la quale proibisce alcune azioni, ci lascia la libertà morale di fare tutte le altre: questa libertà di fare ciò che la legge non proibisce è ciò che dicesi *diritto*. Questo diritto è congiunto col dovere negli altri di rispettarlo; senza di che il diritto non sarebbe diritto.

Quindi l' altro precetto assoluto della ragion pratica congiunto al primo: *rendi a ciascuno il suo diritto*. La legge non mi proibisce di travagliare per lucrarmi il vitto: quando tu convieni meco di una mercede pel mio travaglio; io, seguìto il travaglio, ho il dritto di esigere la mercede convenuta, e tu hai il dovere di rendermi il mio diritto. *Non offendere alcuno, rendi a ciascuno il suo dritto*, son questi i due principî primitivi, e fondamentali di tutti i doveri, che i moralisti chiamano *perfetti*. Nella esecuzione di essi consiste la *giustizia*. Quindi la ragion pratica comanda a ciascun uomo *sii giusto*.

Se nell' interno di noi stessi troviamo la legge: *sii giusto;* vi troviamo ancora quella che ci comanda di essere umani, e benefici. *Sii benefico*. Che! Forse tutti gli uomini non hanno in orrore l'uomo inumano quantunque giusto? Non riguardano forse con indignazione quel ricco avaro, che chiude le orecchie alla voce dell' indigenza? Forse una voce interiore non ci grida ella: *soccorri se puoi i bisognosi?* Non riguardiamo noi con rispetto quell' uomo pietoso, che asciuga le lagrime della vedova desolata, e dell' abbandonato pupillo? Colui che penetrando nel tugurio del povero copre la nudità di lui, che satolla il famelico, istruisce l' ignorante, e consola lo sventurato, non è egli un uomo rispettabile agli occhi di tutto il genere umano? Oh beneficenza! Oh quanto tu sei per te stessa amabile!

Sii giusto, sii benefico, se puoi e quanto puoi. Il primo precetto è assoluto: il secondo è ristretto da una condizione; poichè l' uomo può sempre non offendere gli altri, ed essere giusto; ma non può sempre essere benefico. I moralisti hanno perciò chiamato i doveri derivanti dal primo precetto *doveri perfetti*, quelli derivanti dal secondo *doveri imperfetti*.

Voi mi domandate di soccorrervi con del danaro; io potrò non avere danaro per darvi il soccorso domandatomi; in questo caso il mio dovere di succorso cessa. Ora conoscere se sono nel potere di soccorrervi, o nol sono, dee appartenere a me stesso; i moralisti dicono perciò, che l' uomo non ha il diritto di forzare gli altri a soccorrerlo. Ma questi doveri di beneficenza non lasciano di essere reali, come quelli di giustizia; e la loro trasgressione è accompagnata dal grido dell' universale indignazione degli uomini. Chi mai avendo una lauta mensa, e vedendo cadere in deliquio per la fame un suo simile, non ode la voce imperiosa della coscienza: *soccorrilo!* Questi due precetti: *sii giusto*, *sii benefico*, *se puoi*, *e quanto puoi*, sono precetti primitivi, che l' uomo trova in se stesso, nell' essenza della sua ragion pratica. I filosofi, che tentano di risalire al di là di questa voce interna per provarli, fanno degli inutili sforzi.

L' Evangelo gli annuncia in questi termini: *non fare agli altri quello, che non vorresti, che fosse a te fatto. Fà agli altri quello, che vorresti, che gli altri a te facessero.* Ogni uomo vuole non essere offeso, e che gli si renda il suo diritto; egli non deve dunque offendere gli altri; e dee rendere a ciascuno il poprio diritto. Ogni uomo vuole ne' proprî bisogni l' altrui soccorso; egli dee dunque il soccorso agli altri. Ecco la voce pura della ragion pratica, scevra da qualunque metafisica sottigliezza.

Un moderno filosofo *Ancillon*, ha definito il dovere, *la volontà generale del genere umano.* I due caratteri del dovere, ha egli detto, sono, di essere *assoluto* ed *universale;* ciò appunto lo distingue dal piacevole, e dall' utile, che sono sempre relativi. Ciò che tutti gli uomini vogliono, per essi stessi, come per l' universalità de' loro simili, per tutti i tempi, e per tutti i luoghi; ciò che eglino, vogliono facendo astrazione da' loro interessi particolari, dalle loro affezioni, e dalle loro inclinazioni individuali; ciò che vogliono anche quando non l' hanno fatto, o nol fanno; ciò che vogliono come uomini, come esseri ragionevoli, e liberi ecco il dovere.

Esso è la volontà generale della spezie umana, è ciò che sarebbe una cattiva definizione della legge civile, e politica, è un' eccellente definizione della legge morale (1).

Kant ha enunciato il principio costitutivo de' doveri a questo modo: *opera in modo, che la massima particolare della tua volontà, possa insieme sempre valere come principio della legislazione universale.* Questa legge dice il filosofo citato, è semplicemente formale. Per farvi intendere questa dottrina, vi fo osservare, che tutti i doveri particolari differiscono fra di essi materialmente, ma tutti hanno la stessa forma; vale a dire, che tutti sono doveri, e tutti debbono avere il costitutivo del dovere. *Rendi il deposito*, è un dovere materialmente diverso da questo: *non calunniare alcuno*; poichè le azioni comandate son diverse l' una dall' altra. Ma tutte e due queste azioni, intendo per azione anche l' azione negativa o l' omissione, convengono in ciò, che sono *doveri*; vale a dire azioni necessarie a farsi da tutti gli uomini. Ora se sono azioni doverose per tutti gli uomini, segue che agendo conformemente al dovere la massima particolare della nostra condotta può servire di massima universale per tutti gli esseri ragionevoli. Ecco sviluppato il senso del principio Kantiano. Inoltre nelle azioni, in cui seguiamo le particolari inclinazioni del nostro benessere, non può esservi questa assoluta universalità, che nel dovere richiedesi. Un uomo preferisce il teatro al giuoco, cioè il piacere del teatro a quello del giuoco. Un altro preferisce il piacere della conversazione; un altro il piacere della tavola, un altro il piacere della lettura, un altro il piacere venereo ec.

Non può dunque accadere che nel seguimento del piacere, le massime di condotta di un uomo sieno universali per tutti gli uomini. Ma nel dovere questa universalità è assoluta. *Non offendere alcuno.* Questa massima è di un' assoluta universalità; essa è per gli uomini di tutti i luoghi, e di tutti i tempi. L' interesse è variabile, il dovere invariabile.

(1) Degli sviluppamenti del me umano cap. XI.

Conchiudiamo, che vi sono due principi, i quali influiscono, a determinare la nostra volontà, cioè *la felicità ed il dovere*, e che il secondo non è subordinato come mezzo al primo; ma determina la volontà per se stesso; e che il dovere non è che apparente, quando si ama come mezzo pel proprio interesse. Confermiamo maggiormente questa importante verità.

§. 32. Da quanto ho detto rilevasi abbastanza, che il dovere non può riguardarsi come un mezzo pel nostro benessere, e come subordinato al nostro personale interesse. Ma siccome in questo secolo, il quale non offre una rigidezza di costumi, la morale dell' interesse personale ha molti difensori, così stimo di trattenermi ancora su questo punto importante ad oggetto di svegliare, per quanto mi è possibile, e di alimentare nei cuori de' giovanetti il sacro fuoco della virtù.

Dicendo, che la giustizia non è che l' interesse *ben inteso*, si stabilisce, che l' interesse è il principio della giustizia, ed in conseguenza, che se in un caso dato l' interesse meglio inteso ci consigliasse un' azione che in altre circostanze avremmo riguardata come ingiusta, non solamente noi oseremo commetterla; ma la commetteremmo eziandio per dovere. Qualunque spiegazione che si dà a questi vocaboli: *interesse ben inteso*, la proposizione enuncierà sempre una sommissione della giustizia a qualche cosa, che non è la giustizia: l' interesse l' adotta come un mezzo per lui. Stabilendo un *interesse bene inteso*, e *male inteso*, non si pongono in opposizione due interessi differenti; al contrario si pone in fatto, che non vi ha che un interesse unico che l' uomo giusto e l' uomo ingiusto hanno ugual mente in veduta, e che fra di essi non vi ha che questa differenza, che l' uomo giusto è un uomo accorto, e l' uomo ingiusto un imbecille: l' uno e l' altro hanno però lo stesso cuore, eglino desiderano la stessa cosa; solamente l' uno giunge al suo scopo, e l' altro non vi giunge.

La semplice esposizione di questa dottrina bastar dovrebbe per conoscerne la deformità. Noi ci allontaniamo dal princi-

pio, che è la base di questa morale dell' interesse, cioè che il piacere, e l' utile proprio, sia l' ultimo fine dell' uomo. A questo sol colpo cadono le più belle virtù sociali. L' uomo nulla può amare fuori di se stesso, se non per se stesso. Il precetto dunque dell' amor de' nostri simili è un precetto impossibile. L' uomo non ama, nè può amare il bene altrui, il bene pubblico se non per la connessione, che ha questo col suo privato interesse. Ciò vale quanto dire, che l' uomo non può, e perciò non dee amare gli altri; ma solamente se stesso. Non vi sono dunque de' doveri sociali, de' doveri verso gli altri. La preferenza del pubblico al bene privato è impossibile; e perciò non può esser comandata. L' uomo non sarà perfido cogli amici, non sarà traditor della patria, per lo timore del proprio danno; ma rimosso questo pericolo, l' uomo in conseguenza de' principî di questa Etica, dee sacrificare al proprio interesse quello degli amici, e quello della patria, e se questo privato interesse consiglia il tradimento, il tradimento perchè utile sarà doveroso. Sono adunque, amor de' nostri simili, amor della patria, amor della famiglia, amicizia, benevolenza nomi vani usati per coprir la bruttezza di un sistema che toglie la radice di queste virtù; e non ne lascia sussistere in vigore de' principî, che l'apparenza, cioè i soli ufficî esteriori in quanto conducono al nostro vantaggio: questi officî esteriori possono stare nel cuore dell' uomo il più perfido ed il più inumano, il quale ciò non ostante comparirà virtuoso, se sarà mosso dalla molla del proprio interesse ad esercitarli verso i suoi simili. Possono dunque i difensori di questa pretesa morale fare tutti gli sforzi possibili, per nasconderne la deformità, che la morale dell' utile comparirà sempre, all' occhio del filosofo di buona fede, quale essa è in vigore de' suoi principî, cioè distruggitrice di ogni vera virtù sì privata, che pubblica, e di tutto il buon ordine sociale.

Il primo argomento dunque che io propongo contro la morale dell' interesse personale si è: la volontà dell' uomo virtuoso differisce intrinsecamente da quella dell' uomo vizioso; ora nel sistema del personale interesse, le due volontà sono

le stesse, perchè vogliono la stessa cosa, cioè il proprio utile. Questa morale è dunque contraria alla voce dell'interno sentimento della coscienza.

Il secondo argomento si è nella morale di cui parliamo, la virtù non risiede nella volontà, ma nell'accortezza dell'operare, perchè con un cuore il più perfido si può esser cauto tanto da fare il proprio utile: ma la virtù, secondo la testimonianza della coscienza, dee risedere nella volontà. Questa morale è dunque contraria alla vera virtù; e perciò falsa.

Il te:zo argomento si è: la legge morale dee essere assosoluta, ed universale; ora la morale poggiata su l'utile è fondata su la situazione ipotetica dell'uomo la quale cambiandosi, cambia parimente nell'uomo il principio di direzione, e la virtù diviene vizio, il vizio virtù. Sviluppiamo più ampiamente questo argomento. L'uomo si dice spinto dal proprio interesse a rispettare gli altrui diritti, perchè gli altri rispettino i suoi. Ciò procede assai bene, finchè l'uomo si riguarda in uno stato di debolezza; ma l'uomo potente, che può impunemente opprimere i suoi simili, e procurare col loro danno il proprio vantaggio, dovrà seguire un'altra norma delle sue azioni; e questa sarà la sua cupidità, e l'oppressione degli altri. Nè mi dite, che il potente avrà un freno nei rimorsi della propria coscienza, poichè questi rimorsi non possono aver luogo, quando l'uomo procura il suo vantaggio, poichè in ciò, secondo gli avversarî, consiste la virtù, e se questi rimorsi si manifestano allora che l'uomo, ubbidendo alla voce dell'interesse opprime i suoi simili; questi rimorsi appunto dimostrano all'uomo, che la voce dell'interesse non è quella del dovere e che nel caso presente la contradice.

La morale del potente nel sistema che combattiamo, non è la stessa di quella del debole. Non vi ha dunque in questa perniciosa ipotesi una norma invariabile, a cui l'uomo in ogni tempo ed in ogni luogo debba conformarsi. Egli è vero pur troppo che questa morale dell'interesse è la più ordinariamente seguita nella pratica: ma il fatto non constituisce

il dovere, poichè gli uomini non fanno tutti, nè sempre ciò, che dovrebbero fare, altrimenti il vizio non troverebbe luogo su la terra. La voce nondimeno della coscienza, qualora gli uomini volessero ascoltarla parla sempre in tutti i cuori anche ne' più corrotti, come vi ho detto più innanzi, e vi ho mostrato coll' esempio stesso degli assassini. Nè qui mi si dica, che per ovviare al pericolo del più forte per presidio all' altrui debolezza sieno ricorsi gli uomini ai patti, e quindi alle leggi che formano la sicurezza de' cittadini. Poichè nella morale di cui parliamo, non essendovi leggi immutabili della natura antecedenti a questi patti, ed a queste leggi positive, di questi patti, e di queste positive leggi non resta arbitro e giudice, se non che l' interesse da cui sono nate. Qual paese può avere di sicurezza l' altrui debolezza, se non si conosce una legge immutabile, che anteriore ai patti, ed alle leggi positive obblighi all'osservanza de' patti, e delle positive leggi? Senza la legge immutabile: *serba i patti, non trasgredire la legge civile*, non può nascere da' patti, e dalle leggi positive alcun dovere. Se voi poggiate il dovere, di serbare i patti, e di ubbidire alla legge civile su l' utile; seguirà da questa dottrina, che qualora il cittadino potrà impunemente sia colla forza, sia coll' astuzia violare i patti, e le leggi, e che questa violazione risulterà a suo vantaggio, la legge naturale di serbare i patti, e di ubbidire alla legge civile, si cambierà in questa: *trasgredisci i patti, e calpesta la legge civile.* Un uomo mi confida un deposito: il chirografo si è perduto: niuno è testimone del fatto: mi è utile il negare il deposito; la legge dunque, *rendi il deposito*, si cambierà nella seguente *nega il deposito.*

Il principio dell' utile è variabile. Il dovere è assoluto, ed universale. Questi due principi dunque, son diversi l' uno dall' altro; il primo è molte volte in opposizione col secondo. L' uomo virtuoso sacrifica l' interesse al dovere: il vizioso fa il contrario; fa cioè servire il dovere all' interesse, ed immola il primo al secondo. È questa la conclusione, che scende da questi raziocini, poggiati sul fatto luminoso della coscienza.

CAPO IV.

CONTINUAZIONE DELLO STESSO ARGOMENTO, DE' RAPPORTI FRA LA VIRTU' E LA FELICITA'.

§. 33. Abbiamo dimostrato nel capitolo antecedente, che il desiderio della felicità non può, nella sua generalità, servir di base alla morale; che fa d' uopo ammettere nell' uomo un altro principio di direzione delle sue azioni libere; principio primitivo e distinto da quello della propria felicità e che un tal principio è il *dovere*.

Ma questi due principî della volontà, la felicità ed il dovere sebbene distinti, e tutti e due primitivi, non lasciano di avere insieme de' rapporti intimi. La spiegazione di questi rapporti, nella scienza che trattiamo, è molto importante.

Alcuni filosofi alemanni hanno preteso che l' ubbidienza al dovere dee esser l'effetto del puro rispetto della ragione per la legge, senza alcuna spezie di piacere, nè di amore. Una tal dottrina è falsa, e contraria alla testimonianza irrefragabile della coscienza. Il sentimento della propria virtù sarà sempre per l'uomo uno de'più grandi piaceri; ed indipendentemente dal proprio interesse, la virtù è essenzialmente bella; e perciò piacevole per tutti gli uomini; come il vizio è essenzialmente deforme, e dispiacevole. Non si dee esser giusto e benefico, per esser felice; poichè anche quando la moralità non fosse una sorgente di felicità, non si dovrebbe abbandonare. Ma più la virtù sarà pura disinteressata, più vivo sarà il piacere che risulta dalla coscienza di averla pra-

ticata. Un uomo si propone per fine ultimo la sanità del corpo; per lo conseguimento di tal fine gli è prescritta una bevanda; se il sapore di questa bevanda fosse disgustoso, esso sarebbe un ostacolo al conseguimento del fine; ma ciò non ostante l'ammalato che vorrebbe assolutamente la sanità, si assoggetterebbe all'amarezza del medicamento; ma laddove questo fosse piacevole, esso disporrebbe la volontà a servirsene: l'uomo intanto di cui parliamo, bevendo il medicamento, non si propone per fine ultimo il proprio piacere ma la propria sanità. Il piacere unito all'esercizio del proprio dovere dispone dunque all'azione doverosa, la volontà dell'essere ragionevole. Tale è la natura dell'uomo. Vi ho detto in altro luogo, che non bisogna confondere le conseguenze di un fine col fine stesso. L'uomo può volere per se stesso un oggetto il quale è un fine ultimo, non ostante, che da questo oggetto segua un altro effetto. Un tale effetto non sarà il fine ultimo della volontà, poichè la volontà si riposa, per dir così, nella causa di questo effetto, e la vuole per se stessa. L'uomo virtuoso vuole il dovere per se stesso, e questo è il fine ultimo della sua volontà; egli, in conseguenza, non fa il dovere per lo piacere, ma il piacere non lascia di accompagnare la pratica del dovere. Bandire l'amore del bello morale, il piacere attaccato al dovere, dalla vita umana, e dal cuore dell'uomo, sotto il pretesto di una più alta perfezione, si è togliere alla virtù il suo sostegno, ed il suo conforto, si è voler estinguere il fuoco sacro, ch'è il principio delle azioni virtuose, ed eroiche, si è mutilar l'uomo sotto il pretesto di nobilitarlo.

Si dirà se vi ha del piacere nella pratica della virtù, vi entra dunque l'interesse in tutte le nostre azioni. Io vi ho fatto vedere che l'uomo può proporsi per fine ultimo la propria felicità, e la felicità degli altri; che questi due fini sono di lor natura diversi; che la percezione piacevole della propria felicità è diversa dalla percezione piacevole della felicità degli altri; che la prima tende a produrre un cambiamento nello stato dell'anima propria, la seconda a pro-

durre un cambiamento nello stato dell' anima degli altri. Io ho dunque stabilito, in un modo incontrastabile, la distinzione fra l' amore interessato e l' amore disinteressato.

In conseguenza di queste riflessioni, sul primo rapporto fra la virtù, e la felicità, possiamo riguardare come certe le seguenti conclusioni, 1.° la percezione dell' esercizio del proprio dovere è una percezione piacevole, 2.° questo piacere preveniente dispone la volontà a volere il dovere. 3.° la volontà, operando così, non si propone per fine ultimo il piacere, ma il dovere, 4.° la testimonianza della coscienza di essersi fatto o che attualmente si faccia il proprio dovere, è un sentimento piacevole, 5.° questo piacere, che previene, accompagna e segue l' esercizio del proprio dovere, non è mica contrario alla purità della virtù, 6.° l' aspetto dell' altrui virtù in tutti gli uomini, prescindendo da un interesse in contrario, è una percezione piacevole.

§. 34. Ma qui sorge un'altra importante quistione. Sembra, che dalla dottrina testè stabilita segua che la virtù sia premio a se stessa; e che l' uomo virtuoso, come insegnano gli stoici, è necessariamente felice. Ora questa dottrina stoica sembra contraria all' esperienza, come ne fa fede la storia de' martiri della virtù.

Quando il virtuoso, può dirsi, in mezzo ai tormenti del corpo, preferisce le virtù all' essere libero dai dolori fisici, è segno, che il piacere attaccato all' esercizio del proprio dovere, è maggiore del dolore, che egli soffre; ora un uomo in cui il piacere è maggiore del dolore è felice. L' uomo virtuoso dunque, in mezzo ai più crudeli tormenti, è felice e la virtù è premio a se stessa.

L' argomento proposto è falso. Quando l' uomo virtuoso preferisce i tormenti al diletto, egli preferisce un dolore minore al dolore maggiore. Ma la necessità di soffrire un dolore minore, per evitarne un maggiore, non rende l' uomo felice. Il virtuoso dunque in mezzo a' più crudeli tormenti non può dirsi felice. Un uomo a cui si propone la scelta o de' più crudeli tormenti, o del delitto, è posto nella neces-

sità di essere o vizioso, o infelice; e questa dura necessità è una pena crudele. Un uomo a cui la cancrena minaccia la morte, se non taglia il membro affetto, scegliendo la dolorosa operazione chirurgica, per evitare un male maggiore, non perciò è felice. Il virtuoso bilancia fra l' orrore del delitto, e fra l'amarezza de' tormenti, ed il primo essendo un dolore maggiore per lui dell' aspetto de' secondi; egli rimane fedele al proprio dovere; ed essendo, suo malgrado, costretto a soffrire de'vivi dolori non può dirsi certamente felice.

Ma si replica. La coscienza di esser vittorioso nella pugna fra il dovere e l' interesse è un sentimento piacevole, e celeste. L'uomo vittorioso è dunque felice. Ma dico io, questa coscienza della propria virtù allontana ella il dolore? Se non l' allontana, come può dirsi felice un uomo immerso nel dolore? La felicità richiede necessariamente l' assenza del dolore: un virtuoso, ed innocente cittadino condannato per l'intrico di un potente nemico, ad una morte ignominiosa su di un palco, costretto ad abbandonare all' indigenza, ed alla miseria la sua amata sposa, ed i suoi cari figliuoli, sarebbe egli forse, perchè conscio della sua innocenza, in tale stato felice? L'uomo ama per se stessa la felicità, come fine ultimo; e come fine ultimo vuole il dovere. La felicità domanda l' assenza del dolore. Un virtuoso che preferisce di non violare il dovere a'tormenti, sacrifica il fine ultimo della felicità al fine ultimo del dovere, e perciò non può essere felice.

Quando si dice, che un uomo non è felice, non si vuol dire, che il suo stato sia insoffribile; poichè in questo stato l' uomo non amerebbe la vita. Un uomo in mezzo ai soli tormenti, privo di qualunque speranza di esserne libero, e privo di qualunque consolazione interiore, vorrebbe, io credo non esistere. Il piacere, che previene, accompagna, e segue l'esercizio del proprio dovere, è un conforto, un sostegno dell' uomo virtuoso, ma non esclude le sofferenze. Se Catone ritrova la felicità nella sua sola virtù, perchè si uccide?

Ma vi è ancora un' osservazione molto importante su l'oggetto, che ci occupa, e si è, che gli uomini virtuosi sono

per la loro stessa virtù che gli rende inquieti e scrupolosi, più infelici de' malvagi. Avuto riguardo alla soddisfazione presente dell'uomo, sarebbe sovente meglio per lui essere interamente malvagio, che il non esserlo che in parte. Un uomo che ama la virtù senza seguirla sempre in tutte le sue azioni, che abborrisce il vizio, senza avere in certe occasioni, forza bastante, per resistere alla seduzione delle inclinazioni sensuali, questo uomo è molto infelice. Egli non ha, per esser tranquillo, nè una virtù sufficiente nè un vizio sufficiente, ed egli si trova in uno stato continuo di guerra interna con se stesso.

Interroghiamo finalmente, su la presente quistione, la coscienza universale di tutti gli uomini. Per qual ragione, io domando, un sentimento di vivo dispiacere si desta in tutti gli uomini, nel vedere l' uomo virtuoso nelle disgrazie, ed il vizioso colmo di prosperità? Ciò avviene, perchè la ragion pratica dice a tutti gli uomini: *la virtù è degna di premio. Il vizio è degno di pena.* Queste due verità sono principî primitivi della nostra ragione pratica, come lo sono quelle, che comandano la giustizia, e la beneficenza.

Ciò supposto, se la virtù fosse premio a se stessa, ed il vizio a se stesso pena, gli uomini non sarebbero affetti di dispiacere all' aspetto del virtuoso nelle avversità, e del vizioso nella prosperità.

L'esistenza, su questa terra, della virtù infelice, mi sembra una verità incontrastabile; e perciò mi sembrano false le due proposizioni; *la virtù è premio a se stessa*, *il vizio porta con se stesso la pena.* L' uomo virtuoso è degno di esser felice; ma egli non lo è sempre su questa terra. L'uomo vizioso è degno di pena; ma non è sempre abbastanza punito.

§. 35 Il principio *sii giusto* consiste a non fare male agli altri, a non offenderli nel corpo, ne' beni, nell' onore. Esso è dunque diretto alla felicità degli altri. L'altro principio: *sii benefico se puoi e per quanto puoi*, tende ugualmente alla felicità degli altri.

Da ciò nasce una quistione. Tutte le virtù si possono es-

se risolvere nel principio della beneficenza? Il principio del dovere è lo stesso del principio della felicità de' nostri simili? Io sono stato altra volta di questo sentimento, che la felicità generale degli uomini è lo scopo di ogni virtù. Ma ho cambiato di parere, ed adotto qui l'opinione del sig. *Dugald Stewart*, di cui trascrivo le seguenti osservazioni. « Alcuni » moralisti immaginarono, che la benevolenza sia il solo » oggetto immediato dell' approvazione morale; e che la » forza obbligatoria de' nostri morali doveri sorga tutta dalla » manifesta loro tendenza a promuovere il bene della società. » Malgrado le varie apparenze nell'umana natura, che a prima » giunta sembrano confermare questa dottrina, essa incontra » insormontabili difficoltà. Se il merito di un' azione, da nes- » sun' altra circostanza dipenda, fuorchè dalla misura del bene » avuto di mira dall' agente, ne verrà che la rettitudine di un' a- » zione non possa mai essere determinata da mutui rapporti fra » l' agente stesso e la persona che è termine dell' azione: con- » seguenza affatto opposta all' idea che hanno gli uomini tutti » de' doveri di gratitudine, di veracità, di giustizia. Se non si » ammetta che questi doveri sono obbligatorl per se medesimi, » sarà forza concedere, che un fine buono valga a giustificare » l' uso di mezzi qualunque necèssarl al suo conseguimento; » o con altre parole, che saremmo autorizzati a dispensarci » dagli obblighi di gratitudine, di veracità, e di giustizia, to- » stochè così operando avessimo per iscopo di promuovere al- » cuno degli eminenti interessi della società.

» Che l'osservanza della veracità, della giustizia, e di ogni » altro nostro dovere ridondi a vantaggio dell' uman genere, » si concede da ogni scuola di moralisti; e vi è ragione di » credere, che se uno scorgesse tutte le conseguenze delle » sue azioni, conoscerebbe di leggieri che la pratica de'do- » veri medesimi è, in totale, profittevole sempre anche ne' » casi in cui le sue corte vedute lo fanno pensare altrimenti.

§. 36. *Kant* insegna, essere assurdo farci un dovere della ricerca della propria felicità, e che l' obbligazione di menare la vita nel piacere, di fabbricarci, per esempio, dei

belli palazzi, obbligazione che *Wolfio* c' inculca, è un' obbligazione chimerica. Il piacere non si comanda, ma si permette. Questa dottrina, sotto un aspetto considerata, sembra doversi abbracciare; sotto poi di un altro sembra di doversi rigettare. Chi mai farà un delitto ad un uomo dall' aver trascurato di rendere bella e deliziosa la sua casa, di aver tralasciato di godere di un' amena passeggiata, e di non essere stato molto diligente nella scelta de' propri piaceri? Egli sembra che vi sia una distinzione essenziale fra le azioni doverose, e le azioni permesse.

Da un' altra parte non facendo l' uomo a se stesso un dovere della ricerca della propria felicità, pare che contro il sentimento generale degli uomini si cancellino dalla classe de' doveri, i doveri verso sè stesso. Chi mai non accuserà di delitto, l' intemperanza di un uomo, che per un piacere di gola deteriora la sanità del proprio corpo? Chi non accuserà di delitto colui, che uccide sè stesso? Chi mai non inputerà un delitto di accidia a quell' uomo, che vive nell' ozio, e trascura la perfezione delle proprie facoltà intellettuali? L' uomo ha dunque, si conclude, de' doveri verso di sè stesso, ed il perfezionamento del proprio stato, o la ricerca della propria felicità, cade sotto il comando della legge morale.

Alcuni filosofi conciliano in questo modo le due dottrine. La ricerca della propria felicità è affidata alla propria prudenza. Questa non consiste, se non che nella ricerca illuminata della propria felicità, e perciò nel seguire le decisioni della ragione nel calcolo de' beni, e de' mali, del quale abbiamo parlato nel capitolo antecedente. Questa prudenza non diviene virtù, se non quando ha il bene degli altri per iscopo finale, come disprezzandola si diviene vizioso, quando un tale obblìo porta pregiudizio all' altrui felicità. Un uomo mal sano di corpo, di uno spirito non coltivato, senza mezzi, e senza conoscenze, senza fortuna, nulla può fare, o almeno molto poco per la felicità della società, nel seno della quale egli vive. Egli ha dunque un dovere di aspi-

rare alla sanità, alle conoscenze, all' abilità, ed alla fortuna: posto solamente, che egli non faccia ciò nella veduta di soddisfare i suoi gusti particolari. L' uomo appartiene in parte alla sua persona, in parte alla sua famiglia, in parte alla sua patria, ed in parte a tutto il genere umano.

Questa dottrina mi sembra giusta: ella non esclude dalla classe de' doveri quelli verso di sè stesso: ella stabilisce un limite fra le azioni permesse e le azioni doverose. Ella stabilisce ancora la possibilità della direzione delle azioni permesse alle doverose: è un dovere, per esempio l' essere utile agli altri; un divertimento onesto, che rallegra il mio spirito, mi rende atto a fatigar di vantaggio pel bene degli uomini; io posso dunque dirigere questo divertimento permesso al dovere.

Il principio di volere l' altrui felicità può eziandio servir di base ai nostri doveri verso Dio. Iddio è uno essere infinito, ed in se stesso eternamente beato. L' essere ragionevole dee godere della felicità di Dio; ciò vale quanto dire, che l' uomo ha il dovere di amare Dio per se stesso. L' uomo non dee dunque offendere Dio: questo precetto si trova compreso in quello enunciato nel Capitolo antecedente: *Non offendere alcuno.* Iddio non è capace di soffrire; ma l' uomo può offenderlo colla sua volontà, non riconoscendolo per quello, che egli è. Iddio non è bisognoso di alcuna cosa; ma l' uomo dee riconoscere da lui tutti i beni de' quali gode ed ha perciò il dovere di benedirlo, e di lodarlo. Nel principio dunque *sii giusto*, son eziandio compresi i doveri teologici.

Dio essendo l' autore supremo di tutta la natura segue, che i comandi della nostra ragione pratica debbono riguardarsi come i comandi di Dio. Noi possiamo e dobbiamo dunque dirigere tutte le nostre azioni alla gloria divina; e questa direzione è un' azione virtuosa. I cieli narrano la gloria di Dio, e l' uomo che li contempla, potrebbe egli non cantare colle creature tutte l' inno di gloria all' eterno?

Ma sebbene l' amore di Dio dee accompagnare tutti i do-

veri teologici , pure nelle virtù teologiche bisogna ravvisare una certa diversità. Nella virtù dell'*Adorazione* lo spirito concepisce la grandezza di Dio , e la perfetta dipendenza delle creature dal Creatore ; in quella della *gratitudine*, o del ringraziamento lo spirito considera particolarmente la bontà , o la misericordia di Dio.

Si possono fare delle altre riflessioni simili su le altre virtù.

Tutte le anzidette considerazioni mi obbligano , di conchiudere , che i doveri dell' uomo non si possono tutti dedurre da un solo principio *conoscitivo* ; e che gli sforzi degli scrittori di naturale diritto sono stati per questo oggetto senza alcun soddisfacente risultamento.

Sul principio della beneficenza osservo , che sebbene sia concepito riguardo all' esecuzione, in un modo condizionale, pure considerato nello interiore dell' uomo può riguardarsi come assoluto. L' uomo dee comprendere nella sua benevolenza tutti gli uomini bisognosi : compatirli nelle loro afflizioni , e volere che siano soccorsi. Appartiene a questo principio il *flere cum flentibus* , piangete con coloro che piangono : questo compatimento manifestato al di fuori , non lascia di essere un soccorso per gli afflitti , e sotto questo aspetto considerato forse non vi sarà caso , in cui un uomo non possa soccorrere un altro.

§. 37. Abbiamo veduto , che i principî enunciati de' nostri doveri sono principî primitivi della nostra ragione pratica , vale a dire della ragione , che dirige e determina le nostre azioni libere.

Ma i filosofi di un merito distinto hanno pensato , che la morale non si dee stabilire su la ragione, ma sul sentimento , ed hanno perciò chiamato un tal sentimento , *sentimento morale*. Io non mi ho proposto di darvi un ampio trattato di filosofia morale ; ma solamente di farvi conoscere gli elementi di questa scienza, e le quistioni fondamentali , che occupano la moderna filosofia. Una tal quistione , versandosi su la base della morale , mi sembra degna , che voi la conosciate. Hume ne' suoi saggi di morale , ha discusso am-

piamente la proposta quistione : io vi riferirò in breve le sue osservazioni : indi vi darò le mie.

Fa d' uopo confessare , dice il filosofo citato , che i due lati della presente quistione sono suscettibili di ragionamenti molto speciosi. Si può sostenere, che la ragione basta sola per discernere le distinzioni morali ; poichè gli uomini ragionano su i nostri doveri , sul giusto, e su l' ingiusto : eglino fondano sul raziocinio la lode , ed il biasimo dovuto ad alcune azioni. Ora non si disputa sul giusto , sul sentimento : il piacere ed il dolore si sentono , non mica si provano.

Da un altro lato coloro che riguardano il sentimento come la sorgente della morale si sforzano di trovare , che la virtù è fondata nel piacere universale degli uomini, risultante dalla percezione di alcune azioni, e nel dispiacere risultante dalla percezione di alcune altre. Siccome l' uomo sente il piacere allora che soddisfa la sua fame, così sente il piacere vedendo una azione giusta ; e siccome sente dolore essendo, ferito, così sente dolore all' aspetto del vizio ; un' azione *virtuosa* è quella la cui percezione desta piacere in tutti gli uomini; ed un' azione *viziosa* è quella che generalmente dispiace ; vi ha dunque un sentimento nell' uomo del bene , e del male morale ; un tal sentimento è ben chiamato *sentimento morale* ; ed esso è la base della morale. Qual altra causa si può dare di questo piacere delle azioni virtuose, e di questo dispiacere delle azioni viziose , se non che la disposizione primitiva della nostra natura ? siccome la virtù e desiderabile per se stessa , eziandio senza la veduta della ricompensa , ma unicamente per lo piacere immediato , che ella dà : bisogna che vi sia in noi un senso , un fatto , o un giusto interiore , che distingua il bene , ed il male morale , la ragione ci dà la conoscenza del vero, e del falso; il giusto ci dà il sentimento di ciò che è bello , e di ciò che è brutto , della virtù, e del vizio.

Dopo di aver esposto i motivi dell' una, e dell' altra opinione, il filosofo citato propone un mezzo di conciliazione.

Supponendo, egli dice, che la stima o l'approvazione morale sia principalmente fondata su l'utilità di un azione è evidente, che la ragione dee influire molto su tutte le determinazioni di questo genere, poichè appartiene solamente a questa facoltà il farci conoscere lo scopo, ove esse tendono, e preveder le conseguenze vantaggiose, che possono avere per la società. Intanto sebbene la ragione, quando è perfezionata, ci basti per conoscere, se lo scopo a cui tendono le azioni degli uomini, sia utile o pernicioso, non è però sufficiente per istabilire la moralità. L'utilità non è se non che la tendenza verso di un certo fine: se questo fine ci fosse indifferente, noi sentiremmo la stessa indifferenza nei mezzi. Egli bisogna dunque qui un sentimento chiaro e distinto, per farci preferire l'utile degli altri al loro danno: questo sentimento non può essere altra cosa, se non che un pendio naturale pel bene dell'umanità, ed un sentimento doloroso pei mali che l'affliggono, perchè son questi i due scopi opposti a cui tendono la virtù, ed il vizio. Così la ragione mostra la differenza delle conseguenze, che possono avere le azioni umane, e l'umanità ci fa inclinare in favore di quelle che sono utili e benefiche. In breve: se ci si propone un'azione, la ragione ci mostra se ella è utile agli altri, o pure dannosa; ma ella non ci dice: questa azione è virtuosa, o viziosa. Quando la ragione dice: la tale azione è utile, allora ella piace alla sensibilità interiore, ed in forza di questo piacere noi la riguardiamo come virtuosa, se poi la ragione ci dice: questa azione è perniciosa alla società, allora ella dispiace alla sensibilità interiore e si mostra a noi come viziosa. La ragione per la quale ciò che è utile al genere umano ci piace, e ciò che al genere umano è dannoso ci dispiace, è nella disposizione della nostra natura. La base delle distinzioni morali, conclude il citato filosofo è dunque nel sentimento piacevole o doloroso di alcune azioni; e perciò nel *senso morale*.

Hume fa poi alcuni argomenti, per combattere l'opinione de' suoi avversari. Questi argomenti in sostanza bene me-

ditati si riducono tutti a dire, che la ragione limitandosi alla conoscenza de' rapporti, non trova in questi rapporti la nozione della virtù, nè quella del vizio; ella non può perciò giudicare su la moralità delle azioni, e qualificarne alcune come virtuose, altre come viziose; ella dee limitarsi a presentare l' azione in tutte le sue circostanze, e con tutti i suoi rapporti; ma non può passare oltre: in questa conoscenza semplice non si trova ancora nè la virtù, nè il vizio. Esaminiamo per esempio, dice Hume, il delitto d' ingratitudine. Esso ha luogo allora che vediamo da un lato la migliore intenzione del mondo, annunciata da offerte obbliganti, confermata da benefizî importanti, e moltiplicati, e dall' altra una reazione di volontà nociva, seguìta da azioni nocive o almeno da un' indifferenza seguìta da negligenza: pesate tutte queste circostanze, esaminate colla sola ragione, in che cosa consiste il merito, o il biasimo, giammai voi non potete determinarlo. Il delitto d' ingratitudine risiede nell' anima dell' ingrato, non mica nella relazione che la ragione scovre fra l' azione del benefizio, e l' azione ingrata; ma l' ingrato non ritrova in se stesso, che una volontà nociva, o indifferente verso del benefattore, e nella idea di questa volontà non si trova mica la qualità nè di viziosa, nè di virtuosa, ma la idea di siffatte volontà eccita il sentimento del biasimo per la costituzione, o la disposizione dell' anima umana. Il delitto consiste dunque in un fatto dispiacevole, come la virtù in un fatto piacevole; ora il dolore ed il piacere appartengono alla sensibilità, non mica alla ragione, che determina le relazioni della cosa. Rappresentate male il delitto, voi replicherete: esso non consiste mica in un fatto particolare, del quale la ragione vi assicura la realtà; ma esso consiste in certe relazioni morali, che la ragione indica della stessa maniera, che ci a scovrire delle verità in algebra, ed in geometria. Ma io domanderò, continua Hume, che cosa sono le relazioni di cui parlate? Nell' esempio che dobbiamo esaminare, io vedo una buona volontà, cioè una volontà di giovare e de' buo-

ni uffizi, cioè delle azioni utili, in una persona; io vedo in seguito un volere di far male, e de' mali uffizi cioè delle azioni nocevoli in un' altra persona. Fra queste due persone non vi ha che una relazione di contrarietà; consiste egli forse in questa relazione il delitto? Ma supponghiamo, che una persona mi volesse del male, e mi recasse del danno, nell' atto che io la servirei in ogni occasione, vi sarà fra di noi la stessa relaziono di contrarietà; intanto sovvente la mia condotta potrà esser lodevole. A qualunque tortura si ponga lo spirito, non si potrà giammai stabilire la moralità su de' rapporti: fa d' uopo ricorrere alle decisioni del sentimento. Io definisco la virtù; *ogni azione, che eccita un sentimento di piacere, e di approvazione in coloro che ne sono testimoni.* Il vizio è il contrario. Un ragionatore speculativo, che medita su i triangoli, o su i cerchi considera i rapporti conosciuti delle parti di queste figure, e da ciò ne deduce i rapporti ignoti, ma nelle deliberazioni morali, noi siam obbligati di conoscere antecedentemente gli oggetti e le relazioni che hanno fra di essi: non si tratta qui di conoscere un nuovo rapporto; si suppone, che noi avessimo già tutto sotto gli occhi, prima di fare alcun giudizio su la moralità dell' azione. Fintanto che non sappiamo, se un uomo sia stato l' aggressore, come possiamo decidere, se colui che l' ha ucciso è reo, o non è reo? Ma allora che ciascuna circostanza, e ciascun rapporto sono conosciuti, l' intendimento nulla ha più da fare, e non ha più oggetti che l'occupa. L'approvazione, ed il biasimo che seguono non appartengono mica all' intelletto, ma al cuore: non si tratta più di una proposizione, o di un' affermazione speculativa, egli si tratta di un sentimento. L' anima, contemplando l' oggetto totale, sperimenta una nuova impressione di affezione, o di disgusto, di stima o di disprezzo, di approvazione, o di biasimo.

§. 38. I ragionamenti di Hume dimostrano la più profonda penetrazione nel filosofo, che gli adotti; ma egli non è risalito al vero principio della moralità delle azioni. L' og-

getto della morale essendo di trattare de' doveri, il risalire all' origine della nozione del dovere è una ricerca fondamentale. Senza di ciò la morale manca di base: ora nel piacere, che mi produce la percezione di una certa azione, io non trovo mica la necessità di farla, il comando di farla, e perciò non vi trovo la nozione del dovere. *La gratitudine è piacevole, la gratitudine è un dovere.* Queste due proposizioni son differenti l' una dall' altra; e la seconda non è certamente un' illazione della prima. La prima è una proposizione teoretica; ella esprime, che l' effetto della percezione della gratitudine è il piacere; ma ella non contiene alcun precetto; alcuna necessità di farla; ella non è una legge. La seconda proposizione poi è pratica, ella esprime un comando, ella è un imperativo assoluto: *sii grato al tuo benefattore.* Nella nozione della percezione piacevole io non trovo il comando, ed in conseguenza non trovo la legge, ed il dovere. Con qual metamorfosi una sensazione o sentimento piacevole si trasforma in precetto, divien esso imperativo? Questa riflessione netta e precisa, mostra in un modo senza replica, la debolezza del sistema del senso morale.

Ma, dice Hume, dalla conoscenza della relazione fra il benefizio e la gratitudine, o fra il benefizio, e l' ingratitudine non può risultare alcuna moralità. Nel primo caso non si trova, se non che una relazione di similitudine fra due azioni: nel secondo non vi si trova, se non che una ralazione di diversità: nel primo rapporto non si trova in conseguenza la qualità di *virtuosa*, che alla gratitudine si attribuisce; e nel secondo non si trova quella di *viziosa*, che accompagna l' ingratitudine.

Questa riflessione è esatta, ed Hume ragiona bene contro di quelli filosofi, che pongono la moralità nei rapporti delle cose. Costoro non badano, che la ragioue, la quale percepisce tali rapporti, non è la ragion pratica, ma la ragion teoretica. Eglino non fanno attenzione, che la ragion pratica non può affatto riguardarsi come conseguenza della ragion teoretica, e che è impossibile da qualunque principio

teoretico dedurre un precetto, una legge, il dovere. La ragion pratica, suppone come condizione la ragion teoretica, la quale presenta l'azione con tutte le sue circostanze, e colle sue relazioni, ma questa condizione supposta, la ragion pratica è principio a se stessa. Il modo indicativo del verbo non è lo stesso del modo imperativo: il primo esprime una proposizione teoretica: il secondo esprime un comando. È un errore il confondere le proposizioni teoretiche colle pratiche, in quanto queste son comandi; ed è un altro errore il credere di poter dedurre da una proposizione teoretica, un comando di fare. La ragion diviene pratica per un primo imperativo, che sorge dal suo fondo. Tutti i raziocinî di Hume sono valevoli contro di quelli filosofi, che ripongono la moralità nei rapporti delle cose, e delle azioni, teoreticamente considerate. Ma l'illazione, che egli deduce per fondare la moralità sul sentimento non scende dalle sue premesse.

Diamo maggior sviluppamento a questa dottrina. Prendiamo queste due proposizioni:. *la gratitudine è un dovere. Il non essere ingrato è un dovere.* La nozione della gratitudine, come quella dell'ingratitudine, riguardo a'suoi elementi, è avventizia; quella del dovere è una nozione soggettiva. Ciò l'abbiamo osservato più sopra. Io non trovo nella nozione della gratitudine nè in quella di non essere ingrato, racchiusa la nozione del dovere; queste due proposizioni non enunciano dunque de' giudizî identici o analitici, ma de' giudizî sintetici. La ragione aggiunge alla nozione di queste azioni, che costituiscono i soggetti delle due proposizioni, la nozione del dovere, che ella ricava dal proprio fondo, la ragione eleva a comandi di fare le due azioni proposte, questo comando aggiunto alle nozioni di queste azioni, forma i precetti, le proposizioni pratiche, le leggi morali. Questi giudizî sebbene suppongono alcuni dati sperimentali, non sono però sperimentali; essi possono, in conseguenza, riguardarsi come giudizî *a priori*. In forza di questi giudizî sintetici *a priori*, che son comandi, la nostra ragione è costituita *Ragion pratica*, cioè ragione direttrice, e legislativa.

Io vi ho dimostrato nella logica pura l' assurdità de' giudizî sintetici *a priori* ammessi dalla scuola di Kant ; ma i giudizî sintetici di cui parlavamo in quel luogo sono giudizî teoretici , non giudizî pratici. I giudizî sintetici *a priori* teoretici mi sembrano assurdi. Ma dall' esame profondo della nostra facoltà di volere son forzato di ammettere i giudizî sintetici *a priori pratici*, i quali son precetti morali. Mi sembra impossibile lo stabilire altrimenti la moralità delle azioni.

Io ammetto , che la percezione delle azioni virtuose è una percezione piacevole , e che quella delle viziose sia dispiacevole , ma questo piacere segue dalla conoscenza della virtù, e non costituisce questa conoscenza : come il dispiacere segue dalla conoscenza del vizio e non costituisce questa conoscenza. La virtù , ed il vizio non si possono conoscere, senza conoscere la legge , o il precetto. Ora il comando è nella ragione ; il senso dunque che chiamasi morale è fondato su la ragione pratica , e la suppone come condizione indispensabile. Il piacere che previene , accompagna , e segue l'esercizio del dovere; ed il dolore che previene accompagna e segue l'azione contraria , sono degli stimoli per esser virtuoso, e dispongono, come ho detto , la volontà ad operare.

Un giudice è convinto del misfatto di un uomo , e che lo stesso è reo di morte : il reo ha una numerosa famiglia , una sposa innocente e virtuosa , de' figliuoli in tenera età , ed un padre vecchio : la morte del reo getta in un oceano di disgrazie tutta l' innocente famiglia : tutto ciò è noto al giudice : questa prospettiva desta la sua compassione , e le lagrime gli si manifestano su gli occhi. Che farà egli ? seconderà i moti della compassione ? Se li seconderà sarà ingiusto. Violerà le funzioni sacre del suo ministero , abuserà di quel potere che il sovrano gli ha confidato , commetterà un' azione perniciosa alla società politica nel seno della quale egli vive. Egli dee dunque esser sordo alle voci della sensibilità ed ascoltare quella della ragione. La morale non può dunque aver per base il senso morale ; ma la ragion pratica.

§. 39. *Sii giusto. Sii benefico*. Rendiamo più semplice

l' espressione di questi precetti, comprendiamoli in uno, *sii virtuoso.*

La virtù merita premio. Il vizio merita pena. Rendiamo eziandio più semplice l' espressione di queste due massime della ragion pratica: *l' azioni libere son degne* o *di premio o di pena.*

Il primo principio risponde alla domanda: *che cosa debbo io fare?* Il secondo risponde alla domanda: *che cosa debbo io sperare?* Ma nella coscienza di questi principî si comprende la coscienza della nostra libertà. Non si comandano le azioni necessarie, come non si comanda ad un sasso il cadere, se non è sostenuto. Le azioni necessarie non sono riguardate come meritevoli nè di premio, nè di pena.

Inoltre abbiam provato, che la virtù su questa terra non è sempre premiata, ed il vizio non è sempre punito. La nostra ragion pratica ci annuncia dunque il domma della immortalità dell' anima, cioè uno stato dopo la morte, in cui la virtù sarà felice, il vizio infelice. I due dommi della libertà, e della immortalità dell' anima sono dunque necessariamente legati coi principî che costituiscono la ragion pratica. Ma tutti e due questi punti hanno bisogno di uno più ampio sviluppamento. Incominciamo dal primo.

La coscienza della legge interiore contiene la coscienza della propria libertà. Il comando suppone in colui, a cui è diretto, il potere di eseguirlo, e di non eseguirlo.

Inoltre non si crede degno di premio un albero, perchè produce buoni frutti, nè degno di pena un altro, che produce frutti cattivi. Si riguarda come degno di premio il virtuoso, poichè si considera come l' autore delle azioni virtuose, e dotato del potere di non farle. Si dica lo stesso del vizioso: si crede degno di pena, perchè si crede libero nella trasgressione della legge.

Ma indipendentemente da ciò, noi abbiamo un sentimento immediato della nostra libertà, come l' abbiamo del nostro pensiere. Il sentimento della nostra libertà consiste nel sentimento del potere, che abbiamo di volere un azione con-

traria a quella, che attualmente vogliamo. L'idea della libertà è dunque quella di un potere che non si esercita, e la cui essenza stessa è di non esercitarsi nel momento stesso che lo sentiamo. Questa idea del potere è dunque un prodotto dell'analisi, per mezzo della quale separiamo il potere di volere dall'atto stesso della volontà, riguardando questo potere come ozioso quantunque reale; come sussistente nel momento in cui l'azione non esiste. La libertà è dunque una verità primitiva della coscienza. Chi mai non sente in sè stesso il potere di voler scrivere nell'atto che non vuol scrivere, o di non voler scrivere nell'atto che vuole scrivere? Chi mai non confessa che egli poteva volere non commettere un delitto che ha commesso? Abbiamo detto, che la felicità, ed il dovere sono i due principi motori della nostra volontà ora il dovere è ciò che chiamasi *bene morale*: possiamo dunque semplificare la proposizione, e dire: *il principio motore della volontà è il bene, e l'ultimo fine della volontà non può essere che il bene....* La volontà non ha dunque il potere di non volere il bene in generale, o di volere il male in generale.

Ma ella ha un vero potere di volere, e di non volere ciascun bene particolare. Ogni uomo sente in se stesso, che non ha il potere di voler essere insieme vizioso ed infelice, ma sente, che ha il potere di volere il piacere che s'incontra nell'azione contraria alla legge, e di preferire in conseguenza, il piacere fisico al dovere; ma nell'atto che egli vuole il piacere piuttosto che il dovere, sente che ha il potere di volere il dovere piuttosto, che il piacere.

I voleri sono modi di essere che lo spirito produce da se stesso, e de' quali è egli il principio efficiente. Due cose son dunque richieste per la libertà, 1.° che lo spirito sia attivo nel volere, 2.° che nel volere i beni particolari, si abbia, nell' atto che si vogliono, il potere naturale di non volerli. Noi abbiamo stabilito l' una, e l' altra verità sopra il fatto incontrastabile della coscienza; abbiamo dunque su la stessa base stabilita il domma importante della libertà.

La volontà essendo esente da qualunque coazione esterna, ed agendo spontaneamente, una tale esenzione si è chiamata *libertà della coazione*. La volontà non può essere costretta a volere, ciò sarebbe lo stesso che porre, essere un atto della volontà un atto involontario, il che è una contraddizione. I moralisti dicono, in consegnenza, che la volontà non può esser forzata riguardo agli atti interni, ma che lo può essere riguardo agli atti comandati. Una forza esterna superiore alla mia mi condurrà forzosamente in un carcere; ma non potrà produrre, che io non volendo andare nel carcere abbia il volere di andarvi. *La volontà è dunque libera dalla coazione*. Ma mi sembra evidente, che gli atti comandati nè anche possono essere *coatti*; poichè i moti che una forza esterna produce nel mio corpo non sono atti comandati. Ho sviluppato questa dottrina nella filosofia della volontà.

L' uomo non ha il potere di non volere il bene in generale; intanto il volere il bene generale è un atto spontaneo, che deriva dall' attività dell'anima. Questo atto si trova sempre espresso allora che l'uomo delibera, paragonando i beni particolari coll' ideale del bene sommo. La sola libertà della coazione non è dunque sufficiente a costituire quella libertà, che noi sentiamo nella scelta dei beni particolari, quella libertà la quale consiste nel potere naturale di non volere ciò che si vuole, o di volere ciò che non si vuole. *Un tal potere di volere e non volere una stessa cosa* costituisce appunto quella libertà, che le scuole chiamano *libertà dalla necessità della natura*.

Non bisogna dunque confondere il *volontario* o lo *spontaneo* col *libero*. L' uomo vuole spontaneamente il bene generale ma nol vuole liberamente, poichè egli non ha il potere di non volere il bene generale, come ha il potere di non volere nell' atto che il vuole un bene particolare.

Questa differenza fra il *volontario* ed il *libero*, è una verità, come dissi, d' intimo senso. Difatto noi mettiamo una gran differenza tra il volere il bene, ed il volere andare ad

un passeggio. Noi sentiamo, che non possiamo impedirci di volere il bene generale; e sentiamo ancora chiaramente che possiamo impedirci il volere andare al passeggio. Parimenti noi bilanciamo e deliberiamo, se andremo o non andremo al passeggio; e risolviamo a piacere o l'uno o l'altro; ma non mettiamo in dubbio giammai se vorremo o no il bene generale, il che dimostra, che siccome ci sentiamo necessariamente determinati dalla nostra natura a volere il bene generale, sentiamo altresì di esser liberi a volere i beni particolari.

§. 40. Vi ho dimostrato nel capitolo primo della logica mista, che la coscienza è il fatto primitivo, sul quale si dee poggiare l'intera filosofia. E qui mi viene l'occasione di farvi conoscere che i *razionalisti*, cioè quei filosofi, che cercano di dedurre *a priori* tutte le verità dell'esistenze, non osservando la regola di cui parliamo, cadono in molti errori. L'attività del nostro spirito è un fatto, che la coscienza ci rivela: alcuni filosofi intanto han cercato di spargere dei dubbî su di esso: *Bayle* è uno di costoro: siccome egli dice, la coscienza della nostra esistenza non ci autorizza a dire, che noi esistiamo per noi stessi, così la coscienza chiara e netta, che abbiamo degli atti della nostra volontà, non può farci discernere se ce gli diamo noi stessi, o se li riceviamo dalla stessa causa, che ci dà l'esistenza.

L'obbiezione rapportata è falsa. Egli non bisogna spingere l'evidenza del sentimento al di là del termine, ove ella può giungere, nè restringerla in limiti più stretti di quelli, in cui essa si trova. Il sentimento non m'istruisce punto su l'origine della mia esistenza; ma solamente su la mia esistenza; esso dunque non m'inganna su l'oggetto della sua istruzione. Similmente *Bayle* ammette, che il sentimento mi istruisce su l'attività del mio spirito, non ha dritto di concludere, che io sono incerto di questa attività. Il sentimento tace su l'origine della mia esistenza; ma esso parla chiaro su l'esistenza della mia attività.

Questo sentimento di attività, replica *Bayle*, può aver

esistenza in uno spirito il quale fosse solamente passivo. Sia dice il filosofo citato, che l'atto di volere ci fosse impresso da una causa esteriore, sia che lo producessimo noi stessi, sarà ugualmente vero, che noi vogliamo, e che sentiamo che vogliamo; e come questa causa esteriore può unire al volere, che c'imprime, quel piacere che ella vuole unirvi, noi potremmo sentire alcune volte, che gli atti della nostra volontà ci piacciono infinitamente, e che essi ci menano secondo il pendio delle nostre inclinazioni. Supponete una banderuola a cui s'imprimerebbe insieme un moto verso un punto dell'orizzonte od il volere di muoversi verso lo stesso punto; supponendo inoltre che ella ignorasse di esser mossa da una causa esteriore quale che siasi, ella crederebbe di muoversi da se stessa, per eseguire il suo volere.

L'addotta replica è sofistica. Nella supposizione, che i nostri voleri fossero modificazioni passive, noi avremmo la coscienza di questi voleri; ma non ci crederemmo autori di essi. Ne abbiamo un esempio palpabile nelle nostre sensazioni: la coscienza di queste non è mica la coscienza della nostra attività; noi nelle nostre sensazioni ci sentiamo affetti da una causa esterna: se i nostri voleri fossero, come le nostre sensazioni, modificazioni passive, in qual modo potrebbe avvenire, che ci sentiremmo pazienti quando sentiamo, ed agenti quando vogliamo? La distinzione fra le nostre passioni, e le nostre azioni è una verità primitiva della nostra coscienza.

L'esempio della banderuola, al quale *Bayle* ricorre, non prova cosa alcuna. Noi non siamo nel caso d'ignorare la causa ne' nostri voleri, una tal causa si sente da noi nel tempo stesso che si sentono i nostri voleri. Noi sentiamo il *me*, che opera volendo. La sintesi fra la causa efficiente, e l'effetto, ci si offre nel sentimento primitivo e chiaro di noi stessi in quanto vogliamo. L'obbiezione proposta contro l'attività della nostra volontà è dunque di niun valore.

I fatalisti adducono contro il domma della libertà un'altro argomento, che a prima vista sembra di molto peso. La

volontà, eglino dicono, non può volere alcun oggetto senza un motivo, che la determina a volerlo. I motivi che determinano la volontà sono il piacere, ed il dolore, cioè le percezioni piacevoli, e le percezioni dolorose. Lo spirito cede, riguardo al piacere, alla impressione più forte: fra due piaceri il maggiore determina necessariamente la volontà: fra due dolori che seguono uno dal volere A, l' altro dal non volerlo; la vittoria è pel dolore minore: fra un piacere ed il dolore, che seguono dal volere A, se il piacere sarà maggiore si vorrà, se il dolore sarà maggiore del piacere, A non si vorrà. L' uomo è passivo riguardo al piacere ed al dolore, queste modificazioni sono indipendenti dalla volontà; ora i voleri sono effetti necessarî di queste modificazioni, l'uomo non è dunque libero volendo, egli è necessariamente trascinato dalle impressioni, che fanno su di lui gli oggetti delle sue percezioni. I filosofi dei quali parliamo ricorrono qui ad un paragone, per appoggiare il loro argomento. Lo spirito umano, secondo loro, può paragonarsi ad una bilancia; i pesi che si pongono ne' due bacini sono i motivi, il peso maggiore muove il bacino in cui si trova verso la sua direzione: pesi uguali producono l' equilibrio.

Questo argomento è pure un sofisma: l' errore consiste nel confondere il *motivo* col *principio di azione*; e nel pretendere che lo spirito non abbia altro principio di azione, se non che i motivi. Il principio efficiente delle determinazioni della volontà non sono i motivi: questi dispongono bensì la facoltà di volere all' atto; ma il principio efficiente de' voleri è la facoltà stessa, cioè lo spirito, il quale si determina a volere questo piuttosto che quello. Il paragone della bilancia è difettoso. La bilancia non può muoversi da se, nè è essa il principio efficiente del moto, i pesi la muovono: essi sono la causa efficiente del moto della bilancia; questa è dunque passiva nel moto di cui parliamo, laddove lo spirito è attivo nel volere; perchè i motivi non son voleri ma percezioni, e queste non sono il principio efficiente de' voleri.

Ma si replica : egli è necessario di volere ciò che maggiormente ci diletta, non vi può dunque essere alcuna libertà ; poichè questa non può stare insieme colla necessità di seguire la maggior dilettazione. La necessità , di cui qui è quistione , io rispondo , non è che la certezza dell' avvenimento, e non bisogna confonder questa colla necessità. L'uomo segue sempre la maggior dilettazione , ma nell' atto che egli la segue conserva sempre il potere di non seguirla ; ed in questo potere reale , che ciascuno sente in se stesso, consiste la *libertà dalla necessità della natura.*

L' esistenza di un tal potere è un fatto incontrastabile : i filosofi hanno tentato in diversi modi di spiegare un tal fatto : eccovi alcune spiegazioni. Nel §. 8. vi ho parlato dell' ideale del bene sommo , qui vi aggiungo , che questo bene sommo è l' unico ultimo fine dell' uomo ; poichè lo adempimento del dovere , o la coscienza della perfetta virtù fa parte di questo bene sommo. Possedere il sommo bene significa *essere perfettamente virtuoso* , *ed insieme perfettamente felice.* Il sommo bene è dunque il solo ultimo fine dell' uomo. Lo spirito non ha il potere di non amare il bene sommo. E qui debbo avvertirvi due cose : 1.° che nell' idea della perfetta felicità si contiene la coscienza della propria virtù , poichè la coscienza del vizio è un dispiacere , ed è quel dispiacere che chiamasi particolarmente *rimorso*; 2.° che anche coloro i quali non ammettono la realtà di questo ideale del bene sommo, hanno un idea della perfetta felicità, e giudicano maggiori , o minori i beni particolari , secondo che più o meno si approssimano a questo ideale. Il bene sommo è dunque il solo oggetto adequato della volontà , la tendenza verso il medesimo è invincibile e necessaria; ma tutti gli altri beni particolari non essendo il fine adequato della volontà , e non fissandola necessariamente , la volontà nell' atto che li vuole, conserva sempre il potere di non volerli; poichè essi non sono quel bene sommo , che la volontà vuole solo necessariamente : ciascun bene particolare è sempre unito a qualche male , e la stessa limitazione inseparabile da

ciascun bene particolare è un male; siccome dunque tirano a se, per un aspetto la volonta, così per un altro la respingono. Ha l'uomo l'idea della perfezione assoluta e perciò del sommo bene, o della perfetta felicità, e per quanto il suo cuore si ferma negli oggetti particolari, egli ha sempre un residuo di forza nella volontà da impiegare altrimenti. Questa è, secondo alcuni filosofi, l'origine di quel potere di cui parliamo.

Qualunque sia, dicono altri filosofi, la dilettazione, che la percezione di un oggetto produce, lo spirito umano ha sempre il potere di diminuirla, e di rendere prevalente la dilettazione contraria, e ciò in forza del potere, che egli ha di distrarre la sua attenzione da un oggetto, e di dirigerla ad un altro. Ma questa spiegazione sembra che lasci in vigore la difficoltà. La distrazione, e la direzione dell'attenzione dipendono dalla volontà; la volontà non può volere questa distrazione, e questa direzione, senza riguardarle come buone; ella dee vedere esser meglio distrarre l'attenzione da un dato oggetto, che il concentrarvela. Ora il migliore, secondo i fatalisti, determina necessariamente. La prima spiegazione mi sembra perciò di doversi adottare in preferenza di qualunque altra.

§. 41. La volontà nella scelta segue sempre la maggior dilettazione. Ma si domanda: l'uomo posto fra due beni uguali per lui; sceglierà egli l'uno piuttosto che l'altro, o pure non agirà per mancanza di motivo? I filosofi son divisi in questa controversia, alcuni con *Leibnizio* pretendono, che l'uomo non isceglie giammai fra due beni uguali l'uno piuttosto che l'altro; altri con *Clarke* pretendono, che l'essere intelligente e libero, può scegliere fra due partiti uguali, in forza della sua libertà, e che il riguardare la libertà talmente dipendente da' motivi, che ella non possa scegliere fra due oggetti di ugual valore, è lo stesso che distruggerla. È necessario dicono i primi, che vi sia sempre una ragion sufficiente, che determini la nostra scelta, sebbene noi non ce ne accorgessimo, poichè nulla si può fare senza una ra-

gione sufficiente. Supponghiamo, che due ovi sembrino perfettamente uguali ad un uomo, e che egli abbia la volontà di mangiarne un solo, vi dee certamente essere una ragione, perchè questo uomo voglia mangiare l' uno piuttosto che l'altro. Egli ha certamente il potere, dicono questi filosofi, di mangiare l' uno, e l' altro, ma vi dee certamente essere una ragion sufficiente che gli faccia preferire l' uno all'altro; senza di ciò vi potrebbe essere un effetto senza causa. Una infinità di grandi e piccoli moti interni ed esterni, dice *Leibnizio*, concorrono con noi, de' quali il più sovente non ci accorgiamo; ma quando si esce di una camera, vi sono tali ragioni, che ci determinano a porre il tal piede avanti, senza che noi vi facessimo alcuna riflessione.

Si è supposto un' asino affamato, posto in mezzo di due bacini di avena, che producono su l' asino un uguale impressione; o pure un asino egualmente spinto dal dolore della fame, e da quello della sete, e posto fra l' avena e l' acqua, che gli produrrebbe un' uguale impressione. Questa supposizione si attribusce a *Giovanni Buridan* filosofo del decimoquarto secolo; ond' è venuto in proverbio *l' Asino di Buridan*. Si è domandato sul proposito di questo asino, se egli fosse morto della fame nel primo caso, o della fame e della sete nel secondo caso? e ciò per mancanza di un motivo che lo determinasse nel primo caso da un bacino di avena piuttosto che all' altro, ed a mangiare prima di bere o a bere prima di mangiare nel secondo caso. È questa, dice Leibnizio, una finzione, che non potrebbe aver luogo nell' universo. Ma qualora il caso fosse possibile bisognerebbe dire, che l' asino morrebbe di fame nel primo caso, e di fame e di sete nel secondo. Vi saranno sempre, continua Leibnizio, molte cose nell'asino e fuori dell' asino, sebbene non si veggono da noi che lo determineranno ad andare da un lato piuttosto che dall' altro. E sebbene l' uomo sia libero ciò che l' asino non è mica, sarà nondimeno vero che ancora nell' uomo il caso di un perfetto equilibrio è impossibile; e che un angelo, o Dio potrebbe sempre render ra-

gione del partito, che l' uomo ha scelto, assegnando una causa o una ragione inclinante, che ha determinato l'uomo a sceglierlo. Sovvente le cause, che ci determinano, sono impercettibili.

La bilancia, dice *Clarke*, non avendo in se un principio di azione; non può muoversi allora che i pesi sono uguali; ma un agente libero, quando se gli presentano due o più maniere di agire ugualmente ragionevoli e perfettamente simili, conserva eziandio in se stesso il potere di agire.

Inoltre questo agente libero può avere delle ragioni molto buone, e molto forti, per non astenersi interamente di agire, sebbene forse egli non abbia alcuna ragione, la quale possa determinare, che una certa maniera di agire vale meglio di un' altra. Non si può dire, che la scelta fra due maniere perfettamente simili di agire, sia un effetto senza causa, poichè un tale effetto ha per causa la libertà dell' agente.

Senza prender partito in questa disputa osservo, che *Leibnizio* e *Clarke* convenivano che l' uomo è libero: la quistione dunque presente può forse riguardarsi come indifferente per l' esistenza della libertà. Io adotto l' opinione di Clarke.

Leibnizio, applicando il principio della ragion sufficiente alla volontà dell' essere intelligente, ne deduceva molte conseguenze. Molti mondi, oltre il presente, sono possibili; ora vi dee essere la ragion sufficiente cioè un motivo che abbia determinato Dio a dare l' esistenza a questo mondo piuttosto che a tanti altri ugualmente possibili. Il mondo attuale è dunque il migliore, o in altri termini l' ottimo fra tutti i mondi possibili, è questo il sistema dell'*ottimismo*. Nella natura non possono esservi due esseri perfettamente simili, cioè *indiscernibili*: perchè se vi fossero, Dio e la natura agirebbero senza ragione, trattando l' uno altrimenti che l'altro, e perciò Dio non può produrre due porzioni di materia perfettamente uguali e simili. È questo il principio leibniziano degl' *indiscernibili*. Clarke pretendeva doversi ammettere un vôto immenso, nel quale fu creato questo mondo materiale

e finito. Un tal vôto, diceva il filosofo di *Lipsia*, riunirebbe la ragion sufficiente: la porzione del vôto occupata dal mondo materiale e finito sarebbe perfettamente simile a tutte le altre parti del vôto immenso. Iddio non avrebbe dunque avuto alcuna ragion sufficiente di creare il mondo in questa parte dello spazio piuttosto che in un' altra.

§. 42. Abbiamo detto che l'esistenza de' precetti, e delle leggi, prova la libertà; come pure prova il principio pratico: *la virtù è degna di premio e il vizio è degno di pena.* I fatalisti rispondono, che nel sistema della necessità le leggi, i premî, le pene si debbono porre fra i motivi che necessariamente determinano la volontà. È inutile il precetto dato ad un sasso; poichè il sasso essendo privo di sensibilità e d'intelligenza, non è suscettibile di essere affetto da alcun comando; ma l' uomo essendo un essere che conosce può essere necessariamente determinato ad agire dalle leggi, dai premî, e dalle pene. Se l' uomo dice *Collins*, non fosse determinato necessariamente dal piacere e dal dolore, a che cosa gioverebbero le ricompense, che se gli propongono, per determinare la sua volontà all' osservanza delle leggi, ed a che cosa gioverebbero le pene che se gli propongono, per trattenerlo dal violare le leggi? Si dice, che se gli uomini sono agenti necessarî, se eglino violano le leggi necessariamente, è ingiusto di punirli per delle cose, che eglino non hanno potuto evitare di fare. Io dico, replica *Collins*, che il solo scopo delle pene, che s' infliggono nella società è di prevenire, per quanto è possibile, che certi delitti non si commettano, e che le pene producano questo effetto in due maniere: in primo luogo, allontanando, o togliendo dalla società i membri viziosi e corrotti; in secondo luogo, corrigendoli, o ispirando loro un timore, che l' impedisce di commettere questi delitti. Ora qualunque di questi due fini, che si abbia in veduta nella comminazione delle pene è evidente, che la giustizia di queste pene non è punto fondata su la supposizione della libertà dell' uomo; e che al contrario le pene possono essere giustamente in-

flitte, sebbene l'uomo fosse considerato come un agente necessario.

Non solamente i fatalisti, ma altri filosofi ancora che ammettono il domma della libertà, fra i quali si dee porre in primo luogo Leibnizio, pensano, che nel sistema della necessità possono aver luogo le leggi, le ricompense, le pene, come cause che influiscano a determinar necessariamente la volontà alle azioni utili; e a far evitare le azioni nocive al ben essere degli uomini. Il sig. *Tamburini* nelle sue lezioni di filosofia morale (t. 3. lez. 5.) osserva, che la quistione può proporsi in più maniere. Si può cercare generalmente, se nel sistema della necessità possono aver luogo le leggi, le ricompense, e le pene come mezzi per rendere necessarie alcune azioni che si dicono buone, e per impedirne alcune altre che si appellano cattive, ed in questa astratta quistione noi non entreremo, dice l'autore citato, a decidere, nè disprezzeremo gli argomenti del Leibnizio, in quanto tendono a provare, che non è, assolutamente parlando, incompatibile il fatalismo con un sistema di leggi, di ricompense, e di castighi. Si può cercare in secondo luogo, se il presente attuale sistema di leggi, di ricompense, e di pene sia un argomento chiarissimo dell'intimo sentimento, e della persuasione, che hanno avuto gli uomini di tutti i tempi dell'umana libertà, e per decidere una tale controversia, continua l'autore citato, non conviene sostituire un altro piano diverso dal presente, che abbiamo, nè altre idee sostituire a quelle che hanno tutti gli uomini, poichè allora si fingono altri uomini, e si finge un altro sistema, e siamo fuori del caso. Io non cerco, segue a dire il filosofo citato, se assolutamente una macchina veramente utile si possa dir virtuosa, se un albero si possa dire virtuoso. Io cerco, se questa sia l'idea fissata dagli uomini all'uom virtuoso, e se gli uomini con questo linguaggio altro non significhino, che la idea di una machina utile, o di un albero fruttifero. Ora tutto il genere umano ha sempre inteso una essenzial differenza tra un albero utile ed un uomo vir-

tuoso, tra il frutto di un albero ed un' azione dell' umana volontà. Un albero, una macchina regolare ci piace e ci diletta; i vantaggi che si traggono ci son cari. Ma le virtù dell'uomo ci riempiono di ammirazione, di gratitudine e di amore. Si loderà nella macchina l' eccellenza dell' artefice che l' ha composta; ma questa lode non si riferisce alla macchina. Nessuno ha mai affibbiato ai frutti di un albero, o ai moti di un orologio la idea di merito, o di demerito, come tutti gli uomini hanno sempre legato una tale idea alle azioni morali della volontà. Si tratta di vedere, se nella favella comune degli uomini l' *imputare* un' azione sia il raccontarla istoricamente, o il nominare semplicemente l'autore, o pure un qualificarla nell' ordine morale, e disapprovarla in chi l' ha commessa! Questa è la propria significazione del termine *imputare* usato dagli uomini che suppone la idea di libero arbitrio. Si dolgono gli uomini, di un colpo di pietra, e si mostrano afflitti per la pena che ne risentono. Ma nessuno riguarda tal colpo come una reità, nè condanna la pietra di un delitto. Nelle stesse azioni dell' umana natura conoscono gli uomini una essenzial differenza. Un pazzo si crederebbe colui, che volesse fare un delitto ad un uomo, perchè il meccanismo del suo corpo non facesse o facesse malamente alcune operazioni animali. Si schernisce alle volte per leggerezza umana un uomo, che zoppica, ma chi lo fa per questo colpevole? Questa differenza di giudizî che forma naturalmente il genere umano su le varie operazioni meccaniche e volontarie, suppone in tutti gli uomini l' idea di una bontà o malizia morale, e della libertà della scelta in chi opera. Così pure io non cerco se le leggi potessero essere mezzi necessarî per muovere ad operare un agente non libero. Dirò solamente, che nel nostro piano le leggi, e da' legislatori sono state sempre formate, e dai cittadini accettate con un sentimento vivissimo, che possono essere da loro osservate, e trasgredite. Quindi è che presso tutti i tribunali del mondo il trasgressor delle leggi non solamente vien punito, per ingerire terrore negli altri enti

della sua specie, ma si considera un reo, se gl' imputa un delitto, si disapprova in lui l' opera mal fatta, e s' intende di punire in lui stesso l' ordine violato e la giustizia offesa. Il sentimento adunque degli uomini nella costituzione delle leggi, e nella esecuzion delle pene anche nel solo esempio degli altri individui è stato sempre congiunto coll' idea di un libero arbitrio. I premi sono sempre stati, secondo il giudizio degli uomini, una parte essenziale della giustizia distributiva. Quindi non si riguardano solamente come incentivi al ben fare, ma come mercede dovuta al merito delle azioni virtuose; e quindi il non premiar la virtù non solamente si considera un difetto relativo all' utile della società, ma si considera come un torto recato all' uomo virtuoso. Essa è dunque cosa evidente, conclude *Tamburini*, che il presente sistema delle leggi, delle ricompense, e delle pene è un argomento chiarissimo del vivissimo sentimento, in cui gli uomini di tutti i tempi sono sempre stati del libero arbitrio nelle azioni della volontà.

§. 43. Questo principio della ragion pratica: *La virtù è degna di premio, il vizio è degno di pena* non è applicabile; se non che agli agenti liberi. Egli vi ha, dice Leibnizio, una specie di giustizia, ed una certa sorte di ricompensa, di punizioni, che non sembra applicabile a coloro, che agirebbero per una necessità assoluta, se tale necessità esistesse. Una tal giustizia si è quella che non ha punto per iscopo l' emenda, nè l' esempio, nè ancora la riparazione del male. Questa giustizia non è fondata, se non che nella convenienza, che domanda una certa soddisfazione per la espiazione di una malvagia azione. I Sociniani, Obbes, ed alcuni altri non ammettono questa giustizia punitiva, che propriamente è vendicativa. Eglino credono essere senza fondamento, ma ella è sempre fondata in un rapporto di convenienza, che contenta non solamente l' offeso, ma eziandio i saggi che la vedono; come una bella musica, o una bella architettura contenta gli spiriti ben fatti.

La massima di cui parliamo, è un giudizio sintetico: ella

aggiunge all'idea di *virtù* quella di *merito, di premio*; ed all'idea di *vizio* quella di *merito, di pena.* Questa nozione di *merito* non può derivare dal di fuori: ella ci viene dall'interno del nostro essere, ed è, riguardo alla sua origine, una nozione soggettiva.

Se noi crediamo alla massima enunciata, come la nostra ragion pratica ci dice di credere, dobbiamo pure credere all'immortalità del nostro spirito. *L'uomo non è degno della felicità, che in quanto egli fa il suo dovere.* L'uomo che in questa terra fa il suo dovere, non è sempre felice. L'uomo virtuoso è sovvente molto sfortunato; l'uomo vizioso passa sovvente la sua vita nelle delizie. Questa veduta ci rattrista. La coscienza ci grida. *Il vizio è degno di pena.* Questa legge è inalterabilmente impressa nella realtà del mio essere. Sarebbe un vano sforzo quello di volerla dimostrare: essa è un giudizio sintetico, e perciò indimostrabile. Essa è la voce della nostra ragion pratica, di quella ragione, che dee influire su la nostra volontà, di quella ragione, che ci è stata data, per indicarci, ciò che dobbiamo sperare, e ciò che dobbiamo temere. La voce di questa ragione dee essere la manifestazione della verità. Io porto in me stesso la mia legislazione il comando di esser virtuoso, il bisogno di essere felice, e la felicità non diverrebbe giammai il prezzo della virtù, e l'essere ragionevole non avrebbe alcun fine della sua esistenza. *Lo spirito umano è dunque immortale.* L'idea di uno stato futuro, che succede alla morte del nostro corpo, è dunque una idea reale. La sua realtà è fondata su le affezioni incontrastabili dell'essere umano. Il libero arbitrio, la tendenza verso di ciò che è giusto e buono, quello verso la felicità, un'altra vita in cui la virtù sarà ricompensata, ed il vizio punito, sono delle cose, che mi son date nelle affezioni, che esistono in me. Abbiam veduto che spesso siam costretti a vedere su questa terra la virtù infelice; abbiam veduto, non potersi ammettere la massima che la virtù è premio a se stessa. Abbiamo osservato, che il vizio non è sempre qui punito abbastanza. Uno stato è dunque necessario, in cui

questa legge della nostra ragion pratica abbia il suo valore reale, cioè la sua piena esecuzione. L'essere ragionevole, e libero è dunque immortale.

Io trovo nel santuario del mio essere la necessità della ricompensa della virtù e della punizione del vizio; io trovo in conseguenza la necessità di un Giudice supremo. Vi è dunque una intelligenza suprema, infinita, assoluta, che si manifesta a tutti gli esseri intelligenti. Questo supremo Legislatore e Giudice è Dio; Iddio mi è dato dunque non solamente dalla mia ragion teoretica, ma eziandio dalla mia ragion pratica.

L'immortalità del mio essere è domandata dalle tendenze le più invincibili della nostra natura intellettuale, e dall'insieme delle facoltà del nostro spirito. L'uomo tende ad un bene sommo; egli vuole necessariamente essere perfettamente beato, e virtuoso: egli vuole la continuazione del suo essere, e perciò l'immortalità. Chi mai non freme di orrore alla considerazione del proprio annientamento? L'uomo vuol vivere nella memoria de' posteri. Tutto ciò che gli rammenta la morte, cui è soggetto e la fralezza de' beni di questa vita lo rattrista.

L'uomo è capace di perfezionarsi indefinitamente, perchè non vi ha alcuna delle sue facoltà, della quale si possa assegnare l'ultimo termine, e che in altre circostanze, in circostanze più favorevoli, non fosse suscettibile di un più alto grado di sviluppamento. L'uomo non acquista dunque su questa terra quella perfezione di cui è capace. Gli oggetti di questa terra non bastano a riempiere il voto del cuore umano, che desidera come più grandi di esse. Onde ne segue, che il cuor dell'uomo per quanto si occupi di trovare un oggetto di questo mondo, ha sempre un dippiù nelle sue forze, che può impiegare in un altro oggetto; ciò che costituisce la sua libertà, e forma la inquietudine de' suoi desiderî, finchè si aggira nell'orbita degli oggetti di questa vita. Ora da quel dippiù, che sente in se stesso sopra gli oggetti, che circondano, nasce un solletico, che lo stimola a cangiamento, a progressione, per cui si annoia dello stato in cui tro-

vasi, e s' inquieta col desiderio di uno stato novello, o di una nuova modificazione dall' antico.

Affinchè dunque queste affezioni del cuor umano avessero un valore reale, è necessario uno stato futuro, è necessario l' immortalità del nostro *me*.

§. 44. Ma qui bisogna fermarci alquanto.

In primo luogo si domanda: *possiamo noi su la semplice esistenza delle nostre affezioni in noi, stabilire la realtà degli oggetti di esse?*

Qual mezzo abbiamo, per rispondere con esattezza alla proposta quistione, fuori dell' esperienza? L' esperienza del passato dee guidarci a giudicare per l' avvenire. Ora voi ponete, mi si obbietta, che l' esperienza ci fa vedere la virtù disgiunta dalla felicità. Su qual motivo ammetteremmo dunque noi uno stato di cose, di cui avvenisse tutto il contrario? O la giustizia distributiva ha luogo in questo stato di cose, che è alla sperienza soggetto, o non vi ha luogo: nel primo caso non è mica necessario uno stato futuro per l' esistenza di una tal giustizia: nel secondo caso dovendo noi giudicare del futuro dal passato; non abbiamo alcun motivo legittimo di credere ad uno stato, in cui questa giustizia abbia esistenza.

Si aggiunga a ciò: Voi, si continua ad obbiettarmi, dal vedere, che l' uomo non è felice in questo mondo, conchiudete, che dee esserlo nell' altro, dovreste conchiudere il contrario: l' esperienza, dovreste dire, ci mostra, che la felicità fugge sempre dagli uomini, malgrado i loro sforzi, per conseguirla. Lo stato dunque di una perfetta felicità s' immagina senza alcun fondamento. Noi non abbiamo altro mezzo di giudicare su lo stato futuro delle cose, che la similitudine di questo col passato. Se la giustizia, e la felicità non hanno avuto esistenza su la terra, con qual dritto si pretende che esisteranno in uno stato immaginario?

Ma presentiamo la quistione nel suo vero aspetto. *L' esperienza ci mostra ella la realtà degli oggetti delle nostre interne affezioni?* Basta riflettere su la nostra vita passata, per rispondere affermativamente alla proposta quistione. Non

vi ha alcuna delle sette tendenze di cui abbiam parlato nel §. 17, che non sia stata alcune volte soddisfatta. Chi mai non ha sperimentato i piaceri de' sensi, e non è giammai stato nel caso di sperimentarli? Con quanta varietà il sapientissimo autore della natura, non ha egli cercato di dilettare i sensi dell' essere sensitivo? La tendenza a' piaceri sensibili, io parlo sempre dell' uomo in generale cioè della specie non già dell' individuo, può dunque esser soddisfatta ed una tal tendenza esiste insieme colla realtà del suo oggetto. Non possiamo noi forse spesso soddisfare la nostra curiosità? L' uomo di studio non isperimenta forse sovvente il piacere che risulta dalla conoscenza del vero? Non isperimenta eziaudio il piacere che nasce dalla propria eccellenza, cioè dalla coscienza delle proprie forze intellettuali? L' uomo virtuoso non isperimenta il piacere che nasce dalla coscienza della propria virtù e dall' aver egli asciugate le lagrime dell' infelice? Il filosofo, il matematico, il guerriero ec. non isperimenta egli il piacere della gloria? Non vi ha alcuna tendenza nel cuore umano, la quale non possa qualche volta raggiungere l' oggetto cui ella tende. È questa una verità poggiata su di un esperienza costante. Inoltre l' esperienza c' insegna, che l' uomo non giunge, che dopo molte sofferenze a conseguire l' oggetto di alcune sue tendenze. Quanti sudori non isparge quell' uomo di studio, pria di acquistare alcune conoscenze? ma egli non giunge giammai al termine del sapere; egli passa la sua vita in un continuo progresso di conoscenze in conoscenze, senza essergli giammai permesso di arrestarsi.

Queste osservazioni ci autorizzano a potere ragionare nel modo seguente: 1.° L' esperienza c' insegna, che le tendenze dell' uomo non sono defraudate dell' oggetto corrispondente. Ma una di queste tendenze si è quella dell' immortalità, cioè della continuazione dell' esistenza. L' esperienza ci autorizza dunque a concludere, che l' uomo è immortale. 2.° L' uomo ha una tendenza a conoscere il vero: l' uomo dunque dee essere nel caso di poterla soddisfare: egli la soddisfa in parte in questa vita in un progresso continuato di conoscenze; ma

egli non vi giunge giammai al termine; vi dee dunque essere uno stato futuro, in cui l' uomo continui a soddisfare questo suo desiderio di conoscere la verità. 3.° La ragion pratica dell' uomo non è soddisfatta, se non vedendo la virtù premiata convenientemente, ed il vizio convenientemente punito. Questa tendenza dell' uomo dee esser soddisfatta, poichè l' esperienza c' insegna non esservi affezioni in noi interamente vòte di oggetto. Una tal tendenza non è soddisfatta universalmente, e completamente in questa vita: ella dee dunque esserlo in uno stato futuro.

È falso, che qualunque raggio di felicità fugge dall'uomo su di questo globo terraqueo. Ogni uomo ama di vivere; ora non amerebbe di vivere, se il male che soffre superasse il bene di cui è in possesso. I suicidi confermano questa verità.

Se nel momento in cui si uccidono, il male è in loro maggiore del bene, l'ultimo ha dovuto esser maggiore del primo in tutti gli altri istanti della loro vita, nei quali hanno amato il vivere. Tutto computato, la somma de' beni ha dunque dovuto essere maggiore di quella de' mali.

L'uomo ha la tendenza di conoscere il vero, e di esser felice. Queste tendenze incominciano ad essere soddisfatte in questa vita. Dobbiamo credere, che continueranno ad esserlo, e che lo saranno completamente in uno stato futuro; perchè l' esperienza c' insegna, che l' uomo si perfeziona successivamente; e con travaglio, e sofferenza. La perfezione dell' uomo è l' effetto del buon uso della sua libertà. L' abuso della libertà lo rende peggiore. Questa legge si verificherà completamente in uno stato futuro.

§. 45. Ma qual ragione ha mai l' Epicureo per credere la mortalità del *me* umano? L' *Io*, egli dice, non è che materia, egli è dunque mortale. Il principio di un tal argomento è falso, e qualora si ammettesse per vero si potrebbe negar la conseguenza.

Nell' ideologia abbiamo evidentemente dimostrato, che l'*Io* è semplice. Se è semplice è indissolubile; se è indissolubile, egli non può cessar di esistere per la disunione delle sue par-

ti, come accade nel corpo; esso è dunque naturalmente immortale. La semplicità del principio pensante, stabilita in un modo incotrastabile nell' ideologia, conduce dunque necessariamente ad ammettere l' immortalità del *me* umano.

Ma supponiamo per un momento l' assurda ipotesi della materialità del soggetto pensante, ne segue egli forse, che debba esser mortale? Perchè questo piccolo corpo, questa piccola macchina, che secondo alcuni materialisti costituisce l' anima nostra, non può ella aver le sue parti talmente unite, che non vi sia alcuna forza fisica che possa separarle? Gli avversarî non ammettono eglino, che nella dissoluzione di un corpo non si annienta alcun atomo primitivo della materia, e che la somma di queste parti è la stessa tanto prima, che dopo la dissoluzione del corpo?

Ma si dice: chi mai ha veduto questo mondo di cui voi ci parlate? Niuno è ritornato di là ad attestarcelo. La nostra conoscenza termina, ove l'esperienza ci abbandona. Avete voi veduto, io rispondo a cotesti increduli, i pensieri degli altri uomini? certamente non gli avete veduti, nè potete vederli giammai: voi non vedete, che i loro corpi solamente; intanto credete, che questi corpi sieno animati e retti da pensieri simili ai vostri: in una parola voi supponete i corpi degli altri uomini animati da uno spirito simile al vostro; e fate ciò oltrepassando i limiti dell' esperienza. Nella logica mista vi ho dimostrato, che partendo da oggetti sperimentali, possiamo giungere a conoscere oggetti, che non possono cadere sotto l' esperienza.

Il domma dell' immortalità dell' anima è importante nella filosofia morale. Esso è il più fermo sostegno della virtù infelice ed un freno potente alla licenza del vizio. Non bisogna fare attenzione ai delitti, che il timor delle pene future non impedisce; ma bisognerebbe calcolare il numero di quelli che impedisce.

Questa dottrina, in se stessa considerata è utile. Mi direte, che la superstizione ha abusato del domma dell' immortalità a danno de' popoli. Io ne convengo; ma che perciò?

Dichiareremo inutile e pernicioso il ferro, perchè esso diviene, in mano dello scellerato, l' istrumento del delitto, e delle disgrazie degli uomini? Dichiareremo pernicioso il cibo, perchè un parasito ne abusa? L' idea di una Provvidenza, che premia la virtù, e punisce il vizio, è essenziale al mondo morale. Essa, ripetiamolo, è il più forte sostegno della virtù infelice, ed un freno alla licenza del vizio. È questa una verità incontrastabile. Togliete l' immortalità dell'anima, la dottrina della Provvidenza è inutile, e non ha più forza per obbligare gli uomini all' adempimento del dovere, di quello che ne hanno gli Dei d' Epicuro, i quali sono senza Provvidenza.

CAPO V.

SI DEDUCONO I DOVERI DELL' UOMO DAI PRINCIPÎ GENERALI, STABILITI ANTECEDENTEMENTE.

§. 46. Ritorniamo indietro, e percorriamo la strada, che abbiamo scorso: conosceremo così il punto, ove siam giunti, ed il cammino che ci rimane, per giungere al termine della scienza, che studiamo. Per istudiare la nostra facoltà di volere, abbiamo esaminato l' influenza della volontà su l' intelletto: indi l' influenza dell' intelletto su la volontà. L' intelletto, cioè la nostra facoltà di conoscere, comprende due parti, la parte passiva, e la parte attiva. Esso influisce su la volontà tanto colla parte passiva che colla parte attiva. Colla parte passiva influisce coi desiderî indeliberati, e che prevengono l' esame della ragione, e la determinazione della nostra volontà.

Abbiamo esaminato la natura del desiderio, ed abbiamo stabilito in noi due tendenze, o desiderî primitivi; quello che ha per fine ultimo il proprio ben essere, o la propria felicità, e quello che ha per fine ultimo la felicità degli altri esseri intelligenti. Col primo l' uomo è eccitato alla ricerca della propria felicità, col secondo all' esercizio della virtù. L' uomo non è solamente un essere passivo: egli è attivo. La ragione gli è data, per dirigerlo tanto nel proseguimento della propria felicità, che per mostrargli il cammino della virtù. Questa facoltà attiva dell' uomo influisce su la volontà sotto tutti e due gli aspetti. Ella dirige la vo-

lontà nella ricerca della felicità per mezzo dell' ideale del bene sommo, e col paragone de' beni particolari con questo ideale. Ella dirige la volontà nell' esercizio della virtù mostrandole il dovere, o coll' *imperativo assoluto.* Abbiamo sviluppato queste due direzioni diverse nel capitolo III. La virtù e la felicità essendo i due oggetti della volontà, abbiamo esaminato nel capitolo IV, le scambievoli relazioni fra questi due oggetti. Questo esame ci ha menato a conoscere la natura della volontà in se stessa, cioè a stabilire, che la volontà è libera. È questa la strada che abbiamo percorso. Ma qual sarà quella, che dovremo percorrere?

La volontà è il principio delle azioni dell' uomo. La virtù e la felicità sono gli oggetti a cui ella tende. La filosofia della volontà dee considerare dunque l' uomo come un agente. Ella dee in conseguenza, sviluppare i mezzi, che conducono all' acquisto della virtù, e della felicità. Ecco i due oggetti della moral filosofia. Ma sviluppando i mezzi per esser virtuoso e felice, ella dee conoscere ancora gli ostacoli che vi si oppongono. Questi ostacoli sono le nostre passioni. La dottrina delle passioni entra dunque negli elementi della scienza, che studiamo.

§. 47. Per essere virtuoso fa d' uopo eseguire i propri doveri: per eseguirli è necessario conoscerli. La conoscenza dunque de' proprî doveri è la prima condizione indispensabile, per essere virtuoso.

Ma la nostra ragione non ci fa ella conoscere i proprî doveri? Potremmo noi essere nell' errore, o nella ignoranza su di tale oggetto? È un fatto, che i principî della morale sono noti, ed annunciati a tutti gli uomini dalla voce interiore della propria ragion pratica. È un altro fatto, che su di alcune proposizioni pratiche i filosofi han disputato, e disputano tuttavia. È finalmente un' altro fatto, che gli uomini hanno adottato degli errori in materia di morale. Per cagion di esempio: tutti convengono nella massima: *non offendere alcuno*: tutti deducono da questa massima la legge generale, *che un uomo non ha il diritto di uccidere un al-*

tro uomo. Ma se un uomo cerca di offenderci nella roba, o nell' onore, o nella vita, abbiamo noi, per difenderci, il diritto di ucciderlo? Qui i moralisti sono stati, e sono ancora divisi di opinione. Alcuni con S. Agostino pensano, che un uomo non ha giammai il diritto di uccidere un suo simile; e che in conseguenza sia un delitto eziandio l'uccidere, per difendere la propria vita, l'ingiusto aggressore. Altri all'opposto sostengono, che sia lecito, quando non si ha altro mezzo di salvar la propria vita, di uccidere l'ingiusto aggressore: ed altri hanno dippiù cercato di sostenere, che il lasciarsi uccidere da un ingiusto aggressore, per non ucciderlo, non sia differente da un suicidio. Inoltre si domanda: è egli lecito respingere con ammazzamento colui, il quale non ci vuole già uccidere; ma farci uno sfregio; come darci uno schiaffo, troncarci il naso, o un'orecchia; o pure rubarci, ingiuriarci, calunniarci, offenderci in un modo quale che siasi? Alcuni moralisti insegnano, che avendo noi diritto, di difendere ogni nostro dritto, non abbiam obbligazione di soffrire un' ingiuria qualunque, e che in conseguenza abbiamo il diritto di respingerla, e dove non abbiamo altro modo di evitarla, di uccidere l'ingiusto aggressore. Altri moralisti limitano il diritto di uccidere un altro solamente alla difesa della propria vita. Ecco quante quistioni si elevano su le illazioni che si pretendono dedurre dal principio *non offendere alcuno.*

Basta scorrere con occhio filosofico gli annali de' popoli, per assicurarci di alcuni errori generali, o quasi generali in materia di morale. Io non parlo dell' uso de' sacrifizi umani presso l' antico paganesimo; ma vi presento un solo esempio nel fatto della schiavitù personale, che ancor oggi si trova presso di noi.

In ogni tempo si è offeso più o meno il sacro diritto, che ha l' uomo sopra i suoi organi, sopra le sue facoltà, e sopra i prodotti delle medesime. Se non è vero, che la forza sia la base del diritto, come opinò Hobbes, è vero nondimeno, che la forza è stata l'arbitra della sorte de' mise-

ri mortali. Il sentimento della vendetta era, al dire di Achille, presso Omero, assai più dolce del miele, ed era a quei barbari, e feroci, che avevano incessantemente l'armi nella mano, il sentimento più caro, e famigliare. Questo gli spingeva a dar morte a quegli infelici che, nella zuffa, restavano vittima del loro potere. Si univa, osserva saviamente Tamburini (1), un motivo di religione, che gli persuadeva, esser necessaria la vittima, per placare l'ira de' Numi. Ma col progresso del tempo si svegliò nel cuor dei mortali un sentimento di umanità, e di ragione, che mitigando la ferocia, ed illustrando a poco a poco le menti insinuò non essere tutte pari le offese, e potersi placare lo sdegno del vincitore, e quello ancora de' Numi, senza spargere sempre il sangue del vinto offensore. Si trovò perciò un partito per lo castigo del vinto. Egli si condannò alle catene, allo stento, ed al travaglio. Comparve allora la miserabile condizione de' servi a' quali, col serbargli alla vita, si credea di usare un'estrema condiscendenza di umanità, detti perciò *servi a servando,* come osservano i romani giureconsulti su l'origine di una tal voce. Erano essi destinati alle opere più vili, e laboriose, aggravati dal peso delle catene, e sempre esposti al capriccio, ed alle barbarie dei loro padroni, che si arrogavano un pieno diritto sulla loro persona. Col tempo si avvezzò a questa vita stentata la infelice schiatta degli schiavi, e contrasse una abitudine con questo modo di vivere, che la rese insensibile alla fatica, ed alla servitù. Quindi non fu più d'uopo di catene, e di ceppi, e rimasero i servi nelle private famiglie come una parte di esse destinata alle opere più vili, ed alle maggiori fatighe.

Ma se la schiavitù, che era in uso presso gli antichi, è un esempio palpabile degli errori perniciosi, che gli uomini adottano nella morale, quella che gli Europei esercitano co' Negri dell' Affrica, non prova meno l'esistenza di errori generali in morale. Io mi contento solo di trascrivervi su di

(1) *Lez. di filos. mor. t. 4. lez. XIV.*

questo fatto, ciò che ne scrive il sig. Galanti nel tomo III. della sua eccellente instituzione di geografia: » Qualunque » sia l' abiezione in cui veggiamo i Negri, non pare, che » si possa asserire come pretendesi generalmente, che essi » per la struttura e forma del loro cranio debbano avere » disposizioni intellettuali assai minori degli altri popoli. Le » leggi, e l'educazione, più che la forma del cranio han » dovuto contribuire al loro morale degeneramento. L'uso » di vendere i proprî figli, che hanno gran parte di questi » popoli, ha fatto aprire agli Europei un infame mercato » di essi. Si trasportano questi infelici nell' America, dove » vengono impiegati alle fabbriche di zucchero, e del ta- » bacco, alla coltura delle terre, ed allo scavo delle mi- » niere. Nel 1768 furono estratti dall' Africa 104,100 schia- » vi, de' quali 59:400 furono comprati dagl' inglesi, 23,500 » dai francesi, 11,300 dagli olandesi, 8,700 dai portoghesi » e 1,200 dai danesi. L'estrazione del 1789 fu di 90,000 » individui. Essi vengono fin dalle parti più centrali del- » l'Africa. I voti della filosofia e dell' umanità furono finalmen- » te ascoltati nel congresso di Vienna per l'abolizione di sì » abominevole commercio. Ma l'avidità continua a macchiare » di tal nefando delitto i culti ed umanissimi Europei (1). »

§. 48. L'ignoranza, l'errore, l'incertezza hanno dunque luogo nella morale! Tre ricerche importanti ci si offrono in conseguenza di questa osservazione. Si cerca. 1:° Quale è l'origine di questa ignoranza, di questi errori, di questa incertezza? Se la ragion pratica è in tutti gli uomini, se ella ci mostra il dovere, come mai può aver luogo l'ignoranza del precetto, ed in conseguenza l'errore, e l'incertezza? Una legge scolpita nei nostri cuori può ella forse essere ignorata? Si cerca 2:° l'ignoranza, l'errore, l'incertezza, ci scusano essi dalla reità nella trasgressione dei naturali doveri? Si cerca 3:° in caso d'incertezza qual regola dee l'uomo seguire?

(1) *Dell' Africa c. I.*

La facoltà di giudicare della bontà o malizia morale delle nostre azioni libere chiamasi dai moralisti *coscienza*. Essa consiste nella nostra facoltà di ragionare applicando la legge al fatto, e deducendone l' illazione. All' occasione dell' idea di un' azione la ragione presenta la legge, che tale azione riguarda, e deduce l' illazione. Si chiede per cagion di esempio, ad un uomo la restituzione di un deposito confidatogli: l' idea della restituzione del deposito nasce nello spirito di costui; con questa occasione la ragione applica a questa azione la nozione del dovere, cioè ripone questa particolare azione sotto la classe più generale delle azioni necessarie a farsi; e quindi comanda alla volontà la restituzione del deposito. Un tal procedimento interiore del pensiere si può risolvere nel seguente sillogismo: *l' azione, che da me si chiede, è la restituzione del deposito confidatomi. La restituzione del deposito confidato è un dovere. Io debbo dunque restituire il deposito a me affidato.* Un tal raziocinio, dicono i moralisti, è un atto di quella facoltà, che chiamiamo *coscienza*. La maggiore del raziocinio è la legge, la minore è il fatto. L' illazione quando il raziocinio precede l' azione, contiene il comando particolare di fare o di non fare la data azione; quando poi il raziocinio è dopo l' azione fatta, contiene la sentenza che approva o che condanna la già fatta azione.

Non è da credersi, che noi prestiamo attenzione a ciascun giudizio di un tal raziocinio, e che questo si offrisse alla nostra attenzione successivamente nelle sue diverse parti. Ma se vogliamo ripiegarci su di noi stessi, potremo sempre ravvisare il raziocinio di cui parliamo. Tosto che l' idea dell' azione particolare ci si offre, lo spirito prescinde dalle circostanze particolari di questa azione, come per esempio della quantità e qualità del deposito, dalle circostanze del tempo, e del luogo, in cui fu confidato, dalle circostanze particolari dell' individuo, che l' ha confidato, e di colui a cui fu confidato. Lo spirito attende solamente a ciò che costituisce questa azione per *restituzione di deposito*: con

siffatta attenzione egli vede in questa Idea particolare l' idea generale di restituzione di deposito: a questa idea generale la ragione aggiunge quella di *dovere*; ed il comando della restituzione del deposito nasce nello spirito. Il semplice sentimento di tutti questi fatti costituisce la *coscienza morale* come sentimento. L'attenzione su di questo gruppo di fatti interiori, lo risolve in un raziocinio distinto. Difatti domandate ad un uomo giusto: per qual ragione date voi del danaro a Tizio? egli vi risponderà che quel danaro era un deposito a lui affidato: domandategli di nuovo: qual motivo avete di restituire il deposito? il dovere, vi dirà egli. Ecco come il sentimento meditato ci offre il raziocinio di cui abbiamo parlato.

Abbiam osservato, che la nostra ragion pratica ha due offizi ad eseguire: il primo si è quello di pronunciare su la bontà o malizia morale delle nostre azioni libere, il secondo è quello di pronunciare su l' utilità, o il danno risultante da queste azioni medesime. Colla prima sentenza ella pronuncia sul giusto, e su l' onesto; colla seconda su l' utile, ed il danno; colla prima ella paragona l' azione coll' idea del dovere; colla seconda la paragona coll' idea del nostro ben essere. La distinzione di questi due offizi della ragion pratica è della più alta importanza. Sotto il primo aspetto ella è chiamata *Coscienza*: sotto il secondo può chiamarsi *Prudenza*. Spesso avviene, che la prudenza è in contraddizione colla coscienza.

§. 49. Se allo spirito si presenta una azione, l' idea di questa può esser tanto piacevole, che assorbisca tutta l'attenzione. Supponendo, che l' azione di cui parliamo sia un azione contraria alla legge, e che una tal legge ci fosse nota; possono avvenire due casi, o la coscienza parla, e richiama pure a se l' attenzione; o la coscienza parla, l' attenzione è tutta diretta all' azione piacevole; nel primo caso nasce il contrasto fra l' appetito sensitivo e la ragione, del qual contrasto abbiamo ragionato più innanzi; — nel secondo caso nasce l' innavvertenza alla malizia dell' azione. L' esempio del re Davide, riferito nelle sacre carte ci rende chiara una siffatta inavvertenza: la veduta di Ber-

sabea fa nascere in Davide il desiderio di goderla: la percezione piacevole di quest azione assorbisce tutta intera l'attenzione di lui: egli non presta alcuna attenzione alla deformità dell' azione: l' adulterio è consumato: la donna concepisce, e ne dà avviso al re adultero: per coprire l' ignominia dell' azione Davide tenta tutti i mezzi acciò il marito di Bersabea Uria, chiamato, giacesse colla moglie: i tentativi vanno a voto: Davide fa uccidere Uria: indi sposa Bersabea: scorre quasi un anno, e Davide non rientra in se stesso, e la voce della coscienza non richiama la sua attenzione: il profeta Natan si presenta a lui, e gli dice; erano due uomini in una città, l' uno de' quali era ricco e l' altro povero: il ricco aveva un gran numero di pecore, e di buoi: il povero altro non aveva, che una pecorella da esso comprata, e nutrita nella sua casa, cresciuta fra i suoi figliuoli, col cibarsi del pane di lui, e col bere nella stessa coppa, in cui egli beveva: dormiva ella nel seno di lui, ed egli l' accarezzava come sua figliuola. Un ospite venne a visitare il ricco, e questi non volendo toccare le sue greggie per fargli un convito, andò a prendere la pecorella del povero, ed apprestò il cibo all' amico. Davide entrò in gran collera contro questo uomo, e disse a Natan: viva il Signore; colui che ha fatto questa azione è degno di morte. Allora Natan disse a Davide: voi siete quest' uomo: tosto Davide rientra in se stesso, ed è vivamente colpito dalla deformità del suo delitto.

Un tal esempio mostra, che sedotti dal piacere che promette il delitto possiamo non avvertire, che l' azione in veduta sia un delitto, tralasciando d' interrogare la nostra coscienza, e domandarle: *l' azione che io desidero è ella contraria al dovere?* dimostra pure, che gli uomini possono riguardare come delitto negli altri ciò che non riguardano come tale in loro stessi. Tutto ciò nasce non dal silenzio della coscienza; ma dalla mancanza di attenzione alla voce della coscienza: Vi ho mostrato nella psicologia, che sebbene abbiamo il sentimento di tutto ciò, che accade nel nostro spi-

rito, non sempre però lo percepiamo con attenzione, e per tal ragione si nasconde a noi.

Ad un tal difetto di attenzione, derivato dalla seduzione del piacere, o dall' interesse personale ragionato, si dee attribuire l' ignoranza e l' errore su molti punti della dottrina morale. Sovvente gli uomini all' aspetto di un' azione o non interrogano la loro ragione, o pure l' interrogano sotto l' aspetto solo della prudenza, non già della coscienza, e credendo di averla interrogata per quanto basta, confondendo il piacevole o l' utile col giusto e l' onesto, seguono una coscienza erronea. L' oppressione e la distruzione di un nemico quale che siasi; si presenta come un' azione piacevole, si può ancora riguardare come utile: il vendicativo lascia d' interrogare la coscienza: egli non cerca: *il dovere di amare tutti gli uomini, comprende ancora coloro, che ci hanno offeso? Se uno ci ha offeso si mostra pronto a ripararci il danno, e pentito di averci offeso, dobbiamo noi perdonarlo? Non vi ha egli forse una differenza essenziale fra il diritto alla riparazione del danno ed il barbaro diritto della vendetta*? Egli non fa questa ricerca: la sua attenzione è tutta concentrata nel piacere della vendetta, e se si vuole anche su l' utile che in certi casi risulta dalla distruzione del proprio nemico. Il diritto della vendetta è stabilito nella mente de' ciechi mortali. Su questo chimerico diritto si stabilisce l' altro della shiavitù personale. Perchè gli Europei che conoscono l' ingiustizia della schiavitù personale degli antichi; non conoscono quella che eglino fanno soffrire ai Negri dell' Africa? Il commercio de' Negri, han detto gli Europei, è utile e vantaggioso a noi, esso è dunque giusto.

Il difetto di attenzione alla regola del giusto, e dell' onesto, difetto che nasce dalla seduzione del piacere o da quella dell' utile, è dunque l' origine dell' inavvertenza, dell' ignoranza, e dell' errore in molti punti di morale.

L' attenzione, come abbiamo detto nel capitolo 1.° è sotto l' influenza della volontà: da questa dipende il distrarla da un oggetto, e concentrarla in un altro. L' uomo avendo la

legge primitiva di esser virtuoso, segue da questa il dovere dell' esame delle sue azioni libere coi principi primitivi della morale; quando dunque l' uomo omette un tal esame, che egli può e dee fare, l' inavvertenza, l' ignoranza; e l' errore, che seguono da tale omissione, son volontarie e vincibili; e perciò colpabili, e non possono servir di scusa, per purgarci dalla reità nella trasgressione dei naturali doveri. Se un chirurgo, un medico, per l' ignoranza della loro arte, ammazzano gli uomini, una tale ignoranza potrebbe forse renderli degni di scusa? Ella è un' ignoranza, che eglino dovevano togliere prima di agire. Da un altra parte le azioni che si commettono, malgrado l' inavvertenza, l' ignoranza, e l' errore, non lasciano di essere volontarie e libere; e siccome son malvagge di lor natura, così l' uomo che le commette non lascia di esserne colpevole.

La coscienza erronea ha un' altra infelice conseguenza e si è, che agendo contro i suoi dettami, malgrado che sono errori, si pecca. La ragione si è; che in tal caso si ha l' animo, ci è la volontà di peccare, e la volontà di peccare è un peccare. L' uomo giusto e virtuoso dee avere una costante volontà di ubbidire alla legge. Credevano, per cagion di esempio, alcuni cristiani, che il mangiar delle carni di animali, che erano stati offerti agl' idoli, era un peccato d' idolatria, quasi che queste carni avessero in se ricevuto da tale offerta qualche malizia, che si comunica a chi le mangia: una tal massima, è un errore, come l' insegna l' Apostolo S. Paolo: intanto se coloro, che nudrivano un tale errore, mangiavano di tali carni, eglino violavano la legge, e commettevano nella loro volontà un peccato d' idolatria. *Tutto ciò, che si fa contro la coscienza è sempre un male. Ma non tutto ciò, che si fa secondo la coscienza, è sempre bene. La regola de' costumi è la coscienza retta.*

§. 50 La confusione dell' utile col giusto e l' onesto è una feconda sorgente di errori riguardanti le nostre azioni e le azioni de' nostri simili. Che un ministro, sordo alle premure de' suoi parenti, e dei suoi amici, creda di non dove-

re innalzare ai primi posti, se non che degli uomini di primo merito: questo ministro passerà presso i membri della sua famiglia, e de' suoi amici, per un uomo inutile, senza amicizia e nemico de' proprî parenti, ingrato, e senza i sentimenti dell' umanità. Che un altro ministro innalzi ai primi posti i suoi parenti, ed amici, sebbene questi sieno senza merito; un tal ministro realmente ingiusto, passerà presso i suoi per un virtuoso parente, per un amico grato, per un ministro giusto in fine. È l'interesse personale e domestico, che detta questi ingiusti giudizî. Che per i suoi intrighi un padre ottenga l' impiego di generale, per un suo figliuolo incapace di comandare; un tal padre sarà citato nella sua famiglia come un uomo virtuoso: intanto qual delitto non commette egli agli occhi dell' uomo veramente virtuoso ed illuminato? Quale azione più abbominevole, che esporre una nazione, almeno molte delle sue provincie, ai danni, che seguono da una disfatta! Quanti di questi intriganti introducono nella Chiesa di Gesù Cristo de' Vescovi indegni del loro ministero, che sono i flagelli delle loro diocesi!

L' uomo virtuoso è un uomo utile al genere umano. Il vizioso è un membro pernicioso. Ciascuno individuo è un membro del genere umano; ma non è tutto il genere umano; è dunque un errore il confondere l' interesse o la felicità generale coll' interesse o la felicità particolare. Quando dall'azione di un uomo segue un mio danno, io non debbo perciò riguardarla come ingiusta: io debbo domandare a me stesso: *una tale azione è contraria ai miei diritti? è ella contraria al dovere dell' individuo che l' ha fatta?*

Ma non si fa così: *un uomo vizioso reca del danno agli altri: costui mi ha recato del danno; egli è dunque vizioso.* È questo il raziocinio quasi generale, che fanno gli uomini nei loro giudizî su la virtù. Un Re savio e giusto fa una legge vantaggiosa allo stato; ma svantaggiosa ad alcune classi, ad alcuni individui; tosto costoro concludono, che una tal legge è ingiusta.

Quando noi non ci lasciamo trasportare dall' impeto delle passioni, esaminiamo spesso, se l' azione che abbiamo in

veduta è utile, o pure dannosa: noi ci proponiamo spesso la seguente quistione: *la prudenza ci consiglia ella la tal azione?* Noi impieghiamo un esame diligente per la soluzione della quistione proposta. Ma noi non ci sogliamo proporre questa seconda quistione: *la coscienza ci permette ella la tal azione?* O se pure ce la proponghiamo non impieghiamo per risolverla, se non che un esame passaggiero e superficiale. In conseguenza di ciò noi crediamo di agir con giustizia, perchè crediamo di agire secondo le prescrizioni della ragione. Non diciamo noi spesso di alcuni uomini in alcune date circostanze, *non è prudenza il dir la verità?* non diciamo noi ancora, *è prudenza il simulare?* ma se il dire la verità è un dovere, se la simulazione è un delitto; la coscienza comanda di dirla, nell' atto che la prudenza consiglia il contrario. Amo di farmi stimare da una turba di libertini, non dirò certamente delle verità moleste alle loro passioni, ma delle proposizioni false, che le lusingano: ma se avrò ubbidito alle leggi della prudenza, avrò violate quelle della coscienza. Io non debbo confermarli nei loro errori; ma debbo anzi porre, per quanto è in mio potere, un ostacolo allo sfogo delle loro viziose passioni.

Per evitar l' errore in tali giudizî fa d' uopo prescindere dal proprio interesse: gli uomini in tal caso pronunciano un giudizio esatto. Quindi è, che gli uomini non interessati nelle azioni, ed illuminati insieme sono i migliori giudici di esse. Quindi è, che rare volte è concesso ai grandi, ed ai potenti, di udir la verità sul loro conto.

§. 51. Ma quali sono le cause dell' incertezza delle opinioni morali? Io credo, che queste cause si possono ridurre a due. La prima è quella stessa confusione dell' utile col giusto e l' onesto, della quale abbiamo parlato, e che qui si dee considerare sotto di un altro aspetto. Abbiamo veduto di sopra, che filosofi di un merito distinto han fatto della propria felicità il principio di tutta la morale: abbiamo veduto come questa morale, fondata sul personale interesse, perde negli scritti del celebre Wolfio e de' discepoli di lui,

quella tanta deformità, che ci colpisce negli scritti di Elvezio. Abbiamo veduto che altri filosofi, anche di un merito distinto, hanno rigettato la morale dell' interesse ragionato, ed hanno riconosciuto due principî determinanti delle nostre azioni libere, la felicità ed il dovere, senza subordinare il secondo al primo. Ora è evidente, che le illazioni a cui siam condotti ragionando sul primo principio, debbon esser diverse da quelle a cui siam condotti ragionando sul secondo. Ecco dunque una causa primitiva di tante diverse opinioni in materia di morale. Il fine ultimo è di tal natura, che esige il sacrifizio di tutto per conseguirlo.

Ritorniamo al primo esempio recato nel §. 47; cioè del dritto di difendere i nostri dritti coll' uccisione dell' ingiusto aggressore. Wolfio, il quale poggia la morale sul principio della propria felicità, insegna, che il dritto di difesa dei nostri dritti è infinito; vale a dire, che si estende a tutto ciò senza di che non si può evitare qualunque nostro benchè menomo danno. Questa dottrina è una giusta illazione del principio wolfiano. Se i nostri doveri non sono che i mezzi pel nostro ben essere; segue che noi non siamo obbligati di soffrire il menomo danno per parte de' nostri simili; e che abbiamo un diritto infinito di fare ciò, che conduce ad allontanare da noi il danno che si cerca d' inferirci. Da questa prima illazione ne scende una seconda e si è, se un ladro mi ha rubato qualche cosa di un valore quale che siasi, ed egli fugge via, ed io non ho altro mezzo di ricuperar la mia roba, che con un colpo di schioppo ucciderlo, ho il diritto di farlo; ed una tale uccisione è lecita. Wolfio difatto insegna come certa una tal massima nel §. 699 e seguenti del 2.° tomo part. II. cap. III. della sua opera grande del dritto naturale. Ad altri filosofi sembra falsa una tal dottrina su l' omicidio. Vi sono qui, dice il nostro Genovesi, due cose estreme e certe, tra le quali si vuol trovare una mezza proporzionale. Una è, che a noi compete il diritto di respiugere ogni ingiuria, che si tenta di fare: l' altra che è manifesta iniquità il torre altrui la

vita per ogni anche picciolissima inginria. Chi può disconvenire? Qual dunque sarà la mezza proporzionale, che debba servir di regola alla difesa? Stimo adunque essere la quantità dell' offesa composta di quella, che ci si fa, o ci si vuol fare, e di quella, che da questa segue necessariamente. Or nel caso nostro, dove non è tale insulto, che ne può verisimilmente seguir la morte, l' ammazzare l' invasore è oltrepassare questa regola di natural proporzione. Fin qui l' autore citato (1).

Ma io osservo, che tutta la quistione dipende dal valore del principio conoscitivo de' naturali doveri. Fintanto che il principio del personale interesse sarà il principio di cui parliamo, io non vedo come possa ammettersi la mezza proporzionale di Genovesi. Questo filosofo ha conosciuto, essere il principio dell' utile un principio variabile e da non poter servire di norma assoluta nelle passioni umane. Egli ha saviamente ammesso nell' uomo due interni principî motori, l' amor proprio, e l' amor della spezie, e gli ha chiamati *forza concentriva e forza espansiva*. Egli ha insegnato, che la presente felicità degli uomini, e delle nazioni, dipende dal trovare la legge di equilibrio fra queste due forze, da farne una massima regolatrice, da attaccarvisi, e seguirla con costanza. Perchè allora le due forze cospirano al medesimo punto, che è quello del minimo possibile de' mali. Atteso che continua lo stesso filosofo, dove la forza concentriva eccede, vi bisogna aspettar tutti i mali, che possono venirvi addosso dalla elasticità delle persone o offese, o non soccorse ne' bisogni: e dove eccede la diffusiva, viene a spiantare il fondo; il che se fosse universale, gli uomini, siccome fanatici e pazzi verrebbero tutti a distrugger se stessi. Or questa legge di equilibrio, conclude Genovesi, è secondo me, e secondo il comun senso del genere umano, bella e trovata; ed è: *serbate intatti i diritti di ciascuno; anzi soccorreteli per quanto sapete e potete* (2).

(1) Dioccsina lib. 2. cap. IX. §. XVI.
(2) Op. cit. lib. 1. §. XVIII. e seguenti.

Ed ecco come la mezza proporzionale del Genovesi dipende da un principio diverso di quello del personale interesse, poichè secondo questo filosofo il principio del dovere è primitivo; e sebbene egli non abbia conosciuto in tutta la sua estensione, e purità un tal principio, pure lo ha riconosciuto in parte. Le quistioni dunque su di tali punti di morale dipendono dal principio, su cui la morale si appoggia, e l'incertezza che si osserva in tali quistioni nasce dalla confusione fra l'utile ed il giusto o l'onesto. Si conosca bene la distinzione di questi due principî determinanti della volontà, e molte incertezze spariranno in morale. Adduciamone un altro esempio.

Il passo più difficile che è in tutta la morale è quello della collisione de' doveri, e della collisione de' dritti. Una siffatta collisione dà luogo a tante incertezze. Sono in una barca, che soffre naufragio: per potermi salvare nuotando e raggiungere il lido, mi è necessario di appoggiarmi ad un legno; questo è stato prima di me occupato da un altro mio compagno, che se ne è servito per lo stesso oggetto, di salvarsi dal naufragio: io per salvarmi dovrei toglierlo a lui: che farò? se nol tolgo perisco, e se il tolgo perisce il mio compagno: il dovere di salvar la mia vita è in collisione col dovere di salvar la sua, il diritto di salvar la mia vita è in collisione col dritto, che egli ha di salvar la sua: qual regola dovrò seguire in tal collisione? Mi trovo in un calessino, e sono sorpreso dagli assassini: fuggo velocemente per salvarmi: in un sentiero angusto stanno giuocando molti fanciulli, cosicchè volendo progredire mi fia forza di schiacciarne alcuni: se mi arresto sarò trucidato, se non mi arresto ucciderò molti innocenti fanciulli: qual regola dovrà dirigere la mia volontà? Una banda di facinorosi, che scorre la campagna, si impossessa della mia persona: per poter ricuperare la mia libertà mi si domanda che da un mio figlio rimasto in città, facessi uccidere un uomo pacifico. Avrò il dritto, per salvar la mia vita, di dare un sì crudele mandato? mio figlio, per salvarmi, ha egli il dritto di eseguirlo? L'incertezza, che

cade su di tali quistioni, deriva appunto dalla confusione di cui abbiamo parlato. Se il principio: *Serba i diritti*, è assoluto, se il dovere che vi si contiene è inflessibile, ed immutabile, io sarò un iniquo, se nel mare strapperò dalle mani del mio compagno il legno, che gli serve per salvarlo dal naufragio; perirò dunque, non mancherò al mio dovere. Se vorrò esser giusto arresterò il mio calessino, e perirò piuttosto che uccidere quegl' innocenti fanciulli. Similmente mi guarderò di dare il mandato di uccidere alcuno per salvare la mia vita, e sceglierò piuttosto di morire io, che di far morire un innocente. Queste sono le illazioni sicure, che scendono dal principio del dovere. La mia morte che segue in tali circostanze, è un effetto delle circostanze, e dell' altrui malvagità; ed io non ho il dritto di vivere colla morte di coloro, che non mi offendono.

Ma ragionate sul principio dell' interesse personale, sarete condotti ad illazioni contrarie a quelle che abbiamo espresso. Se io non posso, nè debbo amare gli altri uomini, se non che relativamente a me stesso; qualunque riguardo per gli altri dee cessare allora che trattasi di salvar la mia vita; potrò dunque toglier di mano al mio compagno il legno con cui nuota; spinger potrò innanzi il calessino, ed uccidere gl' innocenti fanciulli: e potrò, per salvare la mia vita, dare il mandato a mio figlio di uccidere un pacifico cittadino.

Coloro, che hanno riguardato come incerte le quistioni morali di cui parliamo, si son divisi in due partiti: alcuni han pensato che si può in tali circostanze determinarsi pel partito favorevole al proprio interesse, cioè alla propria libertà, e qualora due opinioni sono incerte, ciascuna di esse è probabile; e ciascuna può seguirsi con sicurezza di coscienza: un tal sistema chiamasi *probabilismo.* Si stabilisce in esso, che se vi sono due opinioni una che favorisce la libertà, e l' altra che favorisce la legge, anche nel caso che la seconda sia più probabile della prima, si può seguire, senza pericolo di colpa, questa prima opinione. Un tal probabilismo non può am-

mettersi. Esso è contrario ad una massima generale della nostra ragion pratica: questa vuole, che dovendo conseguire un fine, si scelga il mezzo, che abbiamo maggiori motivi di credere sufficiente allo scopo, che abbiamo in veduta. Inoltre quando l' opinione più probablle favorisce la legge, seguendo questa opinione scegliamo un mezzo sicuro di giungere al fine, che è lo adempimento del dovere; ora sarebbe un agire contro la ragione il tralasciare un mezzo sicuro, per appigliarci ad un mezzo equivoco ed incerto.

Ma si dirà, seguendo l' opinione più favorevole alla legge, io soffro nel mio interesse personale. Il principio dell' interesse, io rispondo, debbe esser subordinato a quel del dovere. Ma vi dissi di sopra, che l' incertezza, di cui parliamo, può e dee dileguarsi colla distinzione fra l' utile ed il dovere. Una tal distinzione mi lusingo, di averla posta fuor di dubbio.

Si domanda inoltre: se ugual probabilità è dalla parte della legge, e da quella del nostro arbitrio, qual ragione vi è perchè l' uomo savio e giusto, non si possa attenere a questo secondo partito? Io rispondo che ammessa la distinzione, che abbiamo stabilito, le opinioni che ci si presentano come probabili, son false, e le contradittorie son certamente vere. Inoltre nella collisione fra il principio del dovere, e quello dell' interesse, il primo dee avere il primato. A probabilità uguali debbo dunque seguire il partito della legge.

§. 52. Ma possiamo noi giungere a dileguare nella morale qualunque incertezza? Locke ha creduto, che si può fare una morale come una geometria. Ma Locke, soggiunge il nostro Genovesi, parlava dei principî, e non ebbe l' occhio all' applicazione. Ogni tesi in morale è capevole di dimostrazione; ma non è già ogn' ipotesi. Chiamo ipotesi, continua Genovesi, un fatto circostanziato, a cui si applica la tes generale. È una tesi: *non ammazzare*; una ipotesi, *vi è caso nessuno*, *in cui può un uomo ammazzarsi?* È una tesi *non rubare*, un' ipotesi, *vi è caso in cui è lecito ruba-*

re? (1) Una morale universale, dice Ancillon, che conterrebbe l'applicazione de'principî a tutte le relazioni, ed a tutte le circostanze della vita, non esiste ancora, o almeno non esiste , che di una maniera imperfetta ; non si può determinare con precisione ciò che tutti gli uomini debbono evitare ; perchè non si può giammai esaurire la materia delle relazioni , e delle combinazioni possibili (2).

Quando si paragona la morale alla Geometria , fa d' uopo notare con precisione le similitudini e le differenze. Le verità della Geometria son necessarie ; le verità della morale son eziandio necessarie ; ma le prime sono identiche , le seconde sono sintetiche. La geometria ha delle verità primitive , e la morale ne ha pure. Le illazioni delle verità primitive geometriche sono evidenti mediatamente ; ma non tutte le illazioni delle verità primitive morali hanno la stessa evidenza.

Una seconda causa dell' incertezza delle opinioni in morale è dunque , secondo alcuni filosofi , l' oggetto complicato di questa scienza. Vi ha una morale pura e teoretica , ed una morale applicata , ossia pratica ; la prima ricerca le regole generali dei nostri doveri : la seconda le applica alle circostanze particolari. Le verità della prima sono tanto evidenti, quanto le proprietà del circolo , e del triangolo : ma nella applicazione di queste verità generali a' differenti casi della vita umana , sembra ad alcuni impossibile formare un giudizio certo delle azioni umane per la verità delle circostanze; una sola delle quali può cangiar l' indole , o la qualità di un' azione. Quindi è , che i legislatori rare volte far possono una legge , che non ammette qualche eccezione. Altri moralisti fra i quali Puffendorffio negano , che da ciò risultar possa qualche incertezza nella scienza morale , essendovi certi ed evidenti principî , su i quali si può calcolar la forza, che aver possa ciascuna circostanza per variare un'azio-

(1) Diocesina t. 1. proemio.

(2) Sviluppamento del me umano c. XI.

ne morale. Difatti, dicono questi moralisti, se una circostanza varia un'azione, essa cade sotto un' altra categoria, o si trasferisce sotto altri principî non meno certi ed evidenti degli altri, per definir la qualità dell' azione variata. Chi negherà, che non sia giusta cosa, e necessaria il conservar se stesso? Sarà quindi illecito l' esporre la propria vita al pericolo. Ma se la difesa della patria esige un tal sacrifizio, l' esporsi per essa a pericolo, è un'azione virtuosa. Ecco una circostanza, qual è il pubblico bene, che varia l' azione, e la rende buona da cattiva che ella era. Ma follia sarebbe il rifondere un tal risultamento nell' incertezza della scienza morale. Varia l' azione; ma variano ancora i principî, che la qualificano, principî sì nel primo, che nel secondo caso evidenti, e certi egualmente.

Io convengo, che variando le circostanze variano le azioni, ed in conseguenza i principî, che le qualificano; ma ciò appunto dee produrre l' incertezza nella morale; se i principî debbano variare in ragione della varietà delle circostanze, il numero di questi principî regolatori dovrebbe essere quasi immenso; ora non sembra, che lo spirito umano possa esser capace di aver l' evidenza in tutti i casi varî dell' umana vita. Quindi pare a me, che sebbene dobbiamo ammettere, essere la morale una scienza certa, perchè ha de' principî certi, e delle illazioni esatte; pure dee concedersi, che vi sono dei casi complicati, in cui non traluce con evidenza la regola da eseguirsi. Avverto inoltre, che in tanti casi non è sufficiente a guidarci il principio generale; *segui nelle cose dubbie il partito più sicuro.* Poichè alcune volte si disputa se un azione sia permessa, o vietata, o comandata. Così nel caso dell' uccisione dell' ingiusto aggressore, per salvare la propria vita, alcuni con S. Agostino pretendono, che una tale uccisione sia vietata dalla naturale legge: *non uccidere alcuno*: altri pretendono, che questa uccisione è permessa; ed altri che ella è comandata dal dovere, di non esser suicida. Ora è certo, che la quistione fra i difensori della terza opinione, non può diri-

mersi col principio enunciato : *nelle cose dubbie segui il partito più sicuro.* Questo principio può servire nel caso , che una delle opinioni è per la libertà , e l'altra per la legge ; ma non già nel caso in cui tutte e due le opinioni sono per la legge.

Quando una dottrina dice *devi fare* , e l' altra , *ti è permesso di non fare* , l' una è per la legge , l' altra per la libertà ; ma quando l' una dice : *devi fare* , e l' altra *non devi fare* , sono tutte e due per la legge.

§. 53. Io mi son trattenuto a stabilire le verità generali della moral filosofia : non iscrivendo un' opera circostanziata , sarò breve nella spiegazione de' naturali doveri , contentandomi di esporvi le massime generali , e rinviandovi alle opere estese per l' applicazione delle verità generali ai diversi casi della vita.

Il primo principio assoluto e generale de' nostri doveri si è come abbiam detto , il seguente : *non offendere alcuno.* Questo principio equivale a quest' altro, *non violare i diritti degli altri.* Ma quali sono essi questi dritti degli uomini ? Il dovere stabilisce il limite della nostra libertà naturale , e questa libertà rinserrata in tal limite è ciò che appellasi *diritto.* Il diritto è dunque un poter fare ciò che non è contrario ai diritti degli altri. I dritti , ed i doveri son relativi gli uni agli altri. Se ho un dritto di fare voi avete il dovere di non impedirmi di fare ; tal dovere scende dal principio generale : *non violare i diritti degli altri.*

L' uomo vuol esser felice; egli ha il diritto di esser felice ; ma non già il diritto di far servire un altro come un mezzo cieco alla propria felicità. Da una tal verità scendono i seguenti diritti dell'uomo. 1.° Egli ha il diritto di vivere, e di serbare intero lo stato del suo corpo ; cioè ha il diritto di conservar se stesso; 2.° l'uomo ha il diritto di perfezionar se stesso; 3.° ogni uomo ha un diritto di libertà di fare tutto ciò che concerne la conservazione e la perfezione di se stesso. Per cagion di esempio. Un uomo ha il diritto di mangiare, e di non mangiare , di mangiare il tal cibo e non il tal altro ;

di mangiar questa quantità, e non un' altra quantità. Vedete bene che qui s' intende per *libertà* una indipendenza dell' altrui volere. Ponete, che nel fare le dette cose sia conforme alla ragione, che io dipenda da un' altro mio uguale nei dritti: allora io non avrò un potere di conservarmi, e di perfezionarmi, ed un' altro potrebbe impedirmi di conservarmi, e di perfezionarmi, il che è contro l' ipotesi. Coi dritti dunque della conservazione e della perfezione di se stesso va intimamente congiunto quello della libertà circa i mezzi di conservarmi e di perfezionarmi. E perciò il diritto di giudicare su i mezzi della mia conservazione, e della mia perfezione appartiene a me, e non ad altri.

Ma su questo terzo dritto di libertà conviene fare un'osservazione importante. L' uomo nasce in uno stato di debolezza, tanto riguardo al corpo che riguardo allo spirito: egli perirebbe senza il soccorso degli altri uomini: egli non è nel caso, sino da' primi momenti della sua comparsa su di questa terra, di eseguire il proprio giudizio, e di trovare i mezzi opportuni per la sua conservazione e per la sua felicità. Egli nasce dunque in uno stato di subordinazione, e di dipendenza dell' altrui volere, non mica in uno stato di libertà. Il padre o la madre hanno un dovere di vegliare alla conservazione ed alla felicità della loro prole: un tal dovere dee esser congiunto con un dritto ne' genitori su i mezzi conducenti alla conservazione, ed alla felicità della propria figliuolanza.

Quando si parla di diritti, si suppone che l' uomo sia nel caso di far uso della sua libertà, e di consultare la sua ragion pratica su le regole da seguire, tanto relativamente al dovere, che relativamente al proprio interesse. Ecco dileguato l' equivoco. Il diritto nasce, quando il dovere si manifesta; e la manifestazione del dovere richiede un certo sviluppamento delle facoltà intellettuali.

I tre diritti dei quali abbiamo parlato, si chiamano *diritti ingeniti*. Ma vi sono de' *diritti acquistati*. Questi derivano o da fatti legittimi, o dai patti. Un fatto dicesi *legittimo* se è

di nostro diritto il farlo, e se si fa senza offendere il diritto di nessuno. Dove si opera senza diritto, come la cagione è zero in morale, così l' effetto è zero in diritto: e se si opera contro il diritto altrui, l' azione è un delitto. Da ciò segue, che le violenze, e gl' inganni non possono giammai produrre diritto alcuno.

Il prendere alcune cose, che non sono state da alcuno occupate, e di servirsene per la propria conservazione, e per la propria felicità, è certamente un fatto legittimo. Se ho il dritto di vivere, e di vivere nel miglior modo possibile, ho certamente il dritto di far uso de' mezzi, che son necessarî per tal fine. Quindi ogni uomo nasce col diritto di servirsi di tutto quello, che può conferire alla sua conservazione.

Da ciò segue che niun uomo può legittimamente impedire all' altro uomo l' uso dell' antecedente diritto; perchè se può impedirlo, segue che l' altro non ha diritto, il che è contro l' ipotesi. Vi sono delle cose delle quali uno servendosi, non può un altro servirsi. Se prendo de' frutti di un albero per mangiarli, quelli che io mangio non possono certamente servir di alimento ad un altro; il diritto di servirmi di tali beni della natura è dunque lo stesso del diritto di farli *miei*. Si dice *proprio* un bene, quando il diritto che ho di servirmi di esso, appartiene a me solo, e non ad alcun altro. Il diritto dunque di far proprî alcuni beni è un diritto ingenito. Un tal diritto chiamasi *diritto di proprietà*. Il diritto di proprietà sopra alcune cose, il cui uso mi è necessario per conservarmi, ed esser felice, è dunque un diritto ingenito. Il diritto poi di proprietà sopra alcuni dati beni particolari è un diritto nascente da un fatto legittimo. Il primo diritto è lo stesso in tutti gli uomini, il secondo è esclusivamente di colui, il quale ha in suo favore il fatto legittimo dell' occupazione. Per cagion di esempio, prima che alcuno avesse occupato un albero, un animale, ogni uomo ha un diritto ingenito di servirsene; ma tosto che uno prese i frutti del primo, e si è impossessato del secondo,

un' altro non ha più diritto di rapirgli tali beni, poichè essi son divenuti di proprietà dell' occupante; il quale ha su di essi in particolare un dritto acquistato di proprietà.

Vi sono alcune cose, le quali non si consumano coll'uso, che di essi si fa, e perciò dopo che uno se ne serve un altro potrebbe ancora servirsene. Per cagion di esempio, dopo di aver io raccolto i frutti di un albero, un altro potrebbe l' anno seguente raccoglierli per se: dopo di avermi io servito del latte di una pecora, potrebbe un altro avere dalla stessa del latte, e servirsene. Ora si domanda: *il diritto di proprietà può egli pure estendersi alle cose che coll' uso non si consumano?* Mi è egli permesso di prendere una porzione di terreno, che da altri non è stata occupata, e farla mia in modo, che in qualunque tempo competa a me solo il diritto di servirmene? Ogni uomo ha il dritto, per quanto dura la sua vita, di servirsi di cio che è necessario a vivere, e vivere nel miglior modo possibile. E perciò se si ha presa una porzione del comune quanto basti alla vita e felicità, e l' usa per sussistere e per esser felice nel miglior modo possibile, ha così diritto di servirsene, e per quanto vive, come ha diritto di vivere. Ora egli non potrebbe servirsene, ove altri avesse il diritto di toglierla, o d' impedirgliene l' uso; il diritto dunque di servirsi di tal porzione per quanto egli vive, compete a lui solo, ed ogni altro ha il dovere di non contrastarglielo mai. Ma il diritto di servirsi di qualche parte delle cose comuni, unito al diritto di escludere ogni altro, per quanto dura la propria vita, dicesi *proprietà* o *dominio*. Il diritto di proprietà può dunque ancor estendersi alle cose che non si consumano coll'uso.

Ma osservate, che il diritto di proprietà non può essere, in origine, illimitato; sarebbe assurdo, che un uomo avesse il diritto di occupare tutta la terra, e di escluderne gli altri. La misura di tal diritto è il bisogno.

I diritti ingeniti dunque possono ridursi a' quattro seguenti: diritto della propria conservazione, diritto della propria

perfezione o felicità, diritto di libertà in fare tutto ciò che si giudica condurre alla propria conservazione, e felicità, diritto di proprietà su di ciò che si acquista legittimamente. Con questi quattro diritti va unito il diritto di difesa, degli stessi. Un tal diritto di difesa, generalmente parlando, è incontrastabile. Se ho il dritto alla mia vita, ed ai miei beni, ho anche il diritto, per difender la mia vita, ed i miei beni, di chiudere le porte della mia casa, e de' miei magazzini: ho il diritto di fuggire dai ladri e dagli assassini. Fin qui il diritto di difesa non incontra difficoltà alcuna. Ma ho io per difendere i miei dritti, il diritto di far male agli altri? Qui incomincia l'incertezza e la disputa. Alcuni filosofi pensano, che il precetto: *non offendere alcuno*, è assoluto, e non soggetto ad alcuna eccezione: altri pensano, che il diritto di difesa è infinito: fra questi due estremi vi sono le opinioni medie. Vi ho parlato di tali dispute di sopra, non mi trattengo ulteriormente su di tal materia.

Vi sono due altri diritti ingeniti dell'uomo de' quali comunemente i moralisti pare che non ne tengano conto, non numerandoli cogli altri. Questi sono il dritto alla stima degli altri uomini, e quello di esser soccorso nei proprî bisogni. L'uomo ama la propria riputazione: un giudizio onorevole, che gli altri forma sul suo conto, è per lui uno de' più dolci piaceri della vita; ed un giudizio svantaggioso è per lui una pena. Il diritto poi del soccorso reciproco è proclamato in tutti gli uomini dalla voce della natura. Questo diritto nell'uomo bisognoso si dee limitare alla domanda del soccorso: i moralisti lo chiamano perciò *diritto imperfetto*. Esso non cade sotto il precetto: *sii giusto*: ma sotto l'altro: *sii benefico*. L'uomo che viola il primo diritto è *ingiusto*, colui che viola il secondo è *inumano*. L'omicidio, la mutilazione, le percosse, la schiavitù personale, il furto, la calunnia, la maldicenza, si oppongono alla giustizia, e tutte queste violazioni de' diritti perfetti degli uomini son proibite dal precetto *non offendere alcuno*. L'essere sordo

alle voci dell' indigenza, il non esser commosso dalle lagrime della vedova, e del pupillo, è violare la legge: *sii benefico.*

I doveri enunciati si estendono eziandio ai nostri nemici. Un uomo, che ingiustamente ci offende, viola il proprio dovere; ora una tal violazione non può far cessare il nostro dovere, il quale resta sempre in vigore. Una tal verità è anche ammessa da quei filosofi, che spingono al di là de' giusti limiti il diritto della difesa. Eglino insegnano, essere il male, che ad altri si reca difendendoci giustamente, un mezzo per evitare la nostra offesa, e che sarebbe un delitto dilettarci del male dei nostri nemici, cioè volere il male di loro per se stesso, e come ultimo fine della nostra volontà; nel che consiste l' odio. Noi, dicon costoro, dobbiamo eziandio amare i nostri nemici, nell' atto stesso della difesa, ed impegnarci a far loro il più minore de' mali, e quanto solo basta per difendere i nostri diritti, e pel solo fine di difenderci.

§. 51. La massima: *rendi a ciascuno il suo diritto*, riguarda due specie di doveri, alcuni hanno luogo dopo di aver offeso gli altrui diritti; altri hanno luogo dopo l' acquisto di certi diritti in forza de' patti.

Dopo l' offesa nasce in noi il dovere di riparare nel miglior modo possibile il danno derivato dall' offesa. Un uomo ha una numerosa famiglia: egli l' alimenta col sudor della sua fronte: un ingiusto l' uccide, e toglie all' innocente famiglia il sostegno e la pace, facendola cadere nella desolazione, e nella miseria. Supponiamo, per rendere la cosa più sensibile, che l' uccisore sia occulto, e nel caso di sottrarsi al rigor della legge civile. Ma che il rimorso della propria coscienza lo segua in tutte le sue azioni, e lo tormenti crudelmente. Che farà egli questo omicida, che suppongo ravveduto? non potrà certamente ridonare la vita all' ucciso; ma egli può e dee sollevare la famiglia da lui desolata: egli ha un dovere indispensabile, di riparare il danno, da lui all' innocente famiglia derivato: egli ha il dovere di dare al-

meno quello, che a lei dava il morto padre. *Rendi il diritto alla famiglia offesa*, grida all' uccisore la voce del dovere: l' adempimento di un tal sacro dovere, può, almeno in gran parte, far tacere la voce afflittiva del rimorso; e fare che un pentimento verace, non apparente, gli rende quella calma, che ha perduta. Un furioso si avventa per una offesa chimerica contro un industre agricoltore, in modo che gli tronca un braccio, o una mano: ciò rende l' agricoltore inabile al travaglio; il furioso offensore ha il dovere di pagar tutte le spese della guarigione, e di compensare all' offeso il danno proveniente dalla cessazione delle sue fatiche. Un calunniatore tira addosso le sue calunnie, ad un uomo di merito una serie di mali, egli è nel dovere di ristabilire la riputazione dell' offeso e di compensargli tutti i danni derivati dalla calunnia. Dal precetto dunque: *rendi a ciascuno il suo diritto*, discende il dovere di riparare il danno cagionato all' ingiustamente offeso dal delitto.

Se dico ad un mio simile; improntatemi il vostro cavallo per fare un viaggio sino al tal luogo, ed egli mi dice di sì, colla condizione però; che io non me ne serva per un viaggio più lungo, e che somministri al cavallo medesimo una data misura di biada, in questo caso il padrone mi cede il diritto dell' uso del cavallo con alcune condizioni, ed io accetto la cessione con tali condizioni: questo reciproco consenso su di talune cose costituisce un *patto*. Fatto il patto di cui abbiam parlato, è evidente che io servendomi del cavallo pel luogo espresso nel patto, me ne servo con diritto, perchè nulla fo contro il diritto altrui; ma se me ne servo per un luogo più lontano di quello espresso nel patto, io offendo il diritto di proprietà del padrone del cavallo; come l' offendo, se non somministro al cavallo la convenuta misura di biada. Similmente se il padrone del cavallo pretendesse da me pagato l' uso del cavallo, che egli gratuitamente mi ha concesso, offenderebbe il mio diritto; perchè in forza della sua cessione io ho acquistato il diritto dell' uso del cavallo sino al luogo espresso nel patto. Dalla legge dunque: *rendi a cia-*

scuno il suo diritto, deriva, l' altra: *serba i patti*. Ogni patto trasferisce un diritto; perchè i diritti hanno tutti per fine la nostra felicità, ed il nostro dovere; e perciò se il trasferirlo è da me stimato un bene, o un dovere, ho il diritto ingenito di trasferirlo, e l' altro un eguale di acquistarlo; il diritto trasferito, è così proprio di colui, a cui si trasferisce, come ogni diritto innato; la violazione dunque di un tal diritto è contraria alla legge naturale.

Il precetto *serba i patti*, è un precetto evidente, ed universalmente riconosciuto da tutti gli uomini.

La promessa è una dichiarazione di voler dare qualche cosa al mio simile, o di fare qualche cosa per lui; onde è essa la cession di un diritto, che faccio ad un altro, ad una cosa, o ad un' azione che da me dipende. Perchè sia la promessa perfetta, e dia a chi si promette un rigoroso diritto di esigere la esecuzione della data parola, essa debbe esprimere in termini chiari e precisi non solamente la volontà attuale di dare altrui una cosa, o di fare un' azione, ma eziandio di persistere costantemente nella stessa volontà, trasferendo in altri il diritto di esigerne l' effetto, a cui mi sono impegnato colla parola. In tal caso ciò che prima si poteva fare o non fare, o fare verso chi si voleva, non è più in nostra libertà; ma dobbiamo fare ciò in favore di colui, al quale colla promessa abbiamo ceduto il diritto alla cosa, o all' azione. Le promesse sono una specie di patti; ed in conseguenza il dovere di adempir le promesse discende dall' altro più generale di serbare i patti. Ma vi sono di certe cagioni che rendono invalidi i patti, e perciò le promesse. La prima si è, quando il motivo del patto è un errore. Propone Marco Tullio un caso di un soldato, che era stato istituito erede dal padre con testamento; si sparse la voce che il figlio fosse morto in battaglia: su questa voce il padre cangiò il testamento, ed istituì un altro erede. Dopo la morte del padre ritornò il figlio, e domandò la eredità di suo padre. Fu posto il caso in controversia su i principî del diritto civile. Ma non vi era luogo a quistione se-

condo i dettami del diritto naturale. Quel padre non avea cambiato il testamento se non per la persuasione in cui era della morte del figlio. Trovata falsa la notizia, la volontà posteriore del padre diventa nulla, essendo caduta la base, su la quale essa era fondata. Il consenso di un uomo poggiato su l'errore è consenso condizionale; *io v' istituisco erede se mio figlio è morto*, tale è lo stato della volontà di colui che testa, nel caso in quistione.

Se l'errore invalida il patto, molto più l'invalida il dolo: se voi m'ingannate facendomi credere, che mio figlio è morto, ed io vi prometto su questa base falsa, una cosa quale che siasi, una tal promessa derivando da un dolo è invalida: essa è una promessa condizionale. I diritti degli altri non possono divenir nostri, se non in quanto il cedente voglia, e con quella condiziono che voglia farli nostri.

Si disputa se le promesse derivanti dalla minaccia, e dal timore sieno valide. Un assassino minaccia la mia vita, se io non gli prometto una grossa somma di danaro, una tal promessa è ella per me obbligatoria? Alcuni filosofi dicono di no, altri dicono di sì. L'assassino dicono i primi non ha il diritto di avere da me il danaro promessogli e di esigere l'adempimento della promessa; poichè un delitto non può produrre diritto alcuno; ora se egli non ha il diritto di esiger da me l'adempimento della promessa, io non ho il dovere di adempirla. Il timore dicono gli altri, non impedisce totalmente il consenso, concorrendovi sempre la volontà di chi promette: sebbene sia mosso a promettere da una causa esterioro; che per altro non toglie all'uomo l'interno attivo principio, che appellasi volontà, la quale sotto qualunque esterna impulsione non perde la sua attività, e sempre ritiene l'assoluto potere di resistere. Onde quantunque coll'arbitrio libero dal timore, l'uomo non avrebbe promesso, egli è vero nondimeno, che anche sforzato ha voluto promettere.

Ma la quistione non mi sembra posta nel suo vero aspetto. L'uomo che promette per timore, ha una volontà di

pronunziar le parole, le quali esprimono la volontà di dare o di fare, e di persistere costantemente nella stessa volontà di dare o di fare; ma potrebbe non aver egli la volontà di parlar con verità, e quindi potrebbe voler esprimere una volontà, che egli non ha. Ciò posto si domanda; *l' uomo in caso di grave timore può egli mentire per evitare il male che gli si minaccia?* Più si domanda: *nel caso che non potendo mentire, egli mentisca, è obbligato adempier la promessa?* Più si domanda: *nel caso che egli non ha voluto mentire, è obbligato di adempiere la promessa, che un grave timore gli ha fatto fare?* Ecco come la moral filosofia dà de' casi complicati assai. Supponiamo, che l'uomo non potendo mentire, mentisca nella promessa, in tal caso sembra, che non abbia il dovere di adempierla, perchè manca in colui, che ha violentata la promessa il diritto all' azione, dalla quale nasce la promessa. Un uomo mi domanda del soccorso: io prometto di darglielo: egli ha il dritto di domandarmelo, e perciò un diritto all'azione che ha fatto nascere la mia promessa; se colla pistola alla mano mi domanda una borsa di danaro, non ha certamente diritto all' azione, da cui nasce la consegna della borsa, o pure la promessa di darla. Or se io non ho avuto la volontà di darla, la borsa per mancanza di questa volontà, non può giammai diventar giustamente di un altro. Un mio diritto non può diventar tuo, se non v' interviene realmente la mia volontà di cederlo. Io ho supposto, che non si possa mentire: ma vi ha di coloro, i quali pretendono, essere in tal caso lecito il mentire; e così una quistione ci mena ad un' altra. Ma vi dissi, che l' oggetto di questa opera è di darvi delle regole generali, non già di occuparvi di quistioni complicate.

Ma nello esame del valore delle promesse ed in generale de' patti, entrar debbe pure la natura della cosa, che si promette. La cosa o l' azione, che forma l' oggetto del patto, o della promessa, dee essere in nostro potere tanto fisicamente, che moralmente, cioè bisogna, che da una parte non ecceda le nostre forze, e dall'altra non sia vietata dalla leg-

ge. Il principio è giusto d' ambe le parti. Imperciocchè chi promette intanto si obbliga a mantener la promessa, in quanto è padron di disporre in favore di un altro delle cose ed azioni, che sono in suo potere; onde nulla vieta, ch' egli imponga a se stesso la necessità di dare una cosa, o di fare un' azione pel suo simile. Ora nell' ipotesi, che la cosa o l' azione superi le sue forze, egli non può impegnarsi nè all' una, nè all' altra; giacchè è nullo oppur illusorio l' impegno di fare una cosa impossibile. Parimente lo impegnarsi a fare una cosa illecita in sè stessa, e per esser contraria alla legge, rende nullo l' impegno per difetto del potere morale. Poichè la legge, che la proibisce, toglie il diritto di farla; e quindi ci inabilita a promettere l' esecuzione.

Ma i moralisti propongono su l' oggetto illecito de' patti e delle promesse varie quistioni. Si chiede se dopo che una parte ha commesso il delitto, al quale si era impegnata con una promessa, l' altra sia tenuta a pagar la mercede, che l' avea promesso. Su questo punto sono discordi fra loro i moralisti: Grozio, e S. Tommaso sostengono l' affermativa: altri sostengono la negativa. A me sembra più probabile la prima opinione; quando io prometto senza violenza una cosa, su di cui ho il diritto; il mio diritto passa, in forza della promessa, ad un altro. Questo principio non soffre eccezione: ora io ho un diritto su la mercede promessa, e questo diritto lo cedo volontariamente e liberamente ad un altro, debbo dunque adempier la promessa.

Qui mi si presenta di nuovo l' occasione di farvi osservare l' insufficienza del tuziorismo, per dirimere tante quistioni morali. Coloro, che sostengono l' opinione contraria a quella da me adottata, insegnano, che le meretrici non hanno il diritto di esigere la mercede convenuta, dopo d' aver commesso il delitto: eglino aggiungono, esser le meretrici obbligate alla restituzione del danaro, o prezzo qualunque, ricavato dalla loro prostituzione. Ora domando: quale delle due opinioni è la più sicura? L' una dice: *dovete dar la mercede convenuta:* l' altra dice: *avete il dritto di non darla:* la

prima sembra del partito della legge, la seconda del partito della libertà. Ma rovesciamo il caso: i difensori della prima dicono alle meretrici, *non avete il dovere di restituire l'acquistato colla vostra prostituzione, ed avete il dritto di ritenerlo*. Questi stessi moralisti dunque che in un caso combattono pel partito della legge, per non cadere in contraddizione con se stessi, debbono combattere nel caso rovesciato pel partito della libertà.

Mi sorprende qui una contraddizione del celebre moralista Pietro Tamburini. Egli sostiene, che secondo le massime della legge naturale, nè colui, che ha fatto il delitto, può in virtù di un diritto esigere la ricompensa promessa, nè chi l'aveva promessa è tenuto in coscienza a pagarla. Egli sostiene, in secondo luogo, che il promettente non ha diritto di ripeter la mercede, dopo d'averla data. Dopo di ciò l'autore citato soggiunge, in favore della seconda opinione, quanto segue: egli è vero, che l'esecutor del delitto possiede la cosa per titolo inonesto e cattivo, *ma da ciò ne segue, che egli non può in coscienza ritenerla, e che è obbligato a restituire l'infame prezzo della sua iniquità. Ma non segue che chi l'ha ceduta abbia diritto di ripeterla. Se chi riceve per un delitto, non merita di ritenere il turpe salario, l'altro merita ancor meno di riaver ciò che ha dato* (a).

Ma con buona pace del valente uomo ciò mi sembra una contradizione. Se io non ho diritto di ripetere la mercede data alla meretrice, ella non ha il dovere di restituirmela. Non può supporsi dovere in lei senza diritto in me.

§. 55. Il patto è il consenso della volontà di due o più individui nelle stesse promesse. Ogni patto contiene perciò o una promessa fatta da una delle parti, ed accettata dall'altra, o promesse scambievoli, e scambievoli accettazioni delle stesse promesse. Io prometto di darvi una data cosa; voi accettate la mia promessa; ecco un patto, che chiamasi *donazione*, in cui una parte sola promette, e l'altra non fa

(a) Lez. di filos. mor. tom. 7. lib. XLIX.

che accettar la promessa. Io prometto di darvi un bove, e voi promettete di darmi tante pecore. Voi accettate la mia promessa, io accetto la vostra: ecco un patto, in cui vi sono due promesse e due accettazioni. L' oggetto del patto è la cosa, o l' azione. I due esempi rapportati son patti il cui oggetto son le cose. Ma se prometto di difender la vostra causa innanzi al tribunale, che dee giudicarla, l'oggetto di questo patto è l'azione. I contratti son dunque patti, ed io userò indifferentemente l' uno e l' altro vocabolo. Dirò un patto di donazione, ed un contratto di donazione, un patto di compra e vendita, ed un contratto di compra e vendita.

I contratti si dividono in contratti *gratuiti*, ed in contratti *onerosi*. I primi hanno per fine l' interesse di una delle parti solamente. I secondi l' interesse scambievole de' contraenti. Partono i primi dalla radice della beneficenza universale, che lega, come in una famiglia, tutto il genere umano con un commercio reciproco di benefizi, pel soccorso de' vicendevoli bisogni. Tali, per esempio, sono gl' imprestiti, le donazioni. I secondi poi partono dal fondo di un interesse reciproco, che impone a' contraenti un vicendevole peso. Essi costituiscono il commercio, il quale consiste nel cambiare il soverchio con quel che ci manca. Voi avete molto grano, e mancavi del vino: io ho molto vino, e mi manca del grano. Voi mi darete una quantità di grano, ed io vi darò una quantità di vino, un tal contratto è permutatorio, o oneroso; poichè risulta uno scambievole vantaggio a tutti e due i contraenti. I gratuiti vennero in sussidio dei doveri della beneficenza: essi convertirono questo dovere imperfetto in dovere perfetto, e di rigorosa giustizia.

§. 56. Nella classe de' contratti gratuiti tiene il primo luogo la donazione. Questa si fa col trasferire gratuitamente una cosa nostra nel dominio di un altro. Nella donazione il donatario riceve gratuitamente un benefizio dal donante.

La coscienza annuncia al donatario il dovere della gratitudine verso il donante: ella condanna l' ingratitudine. È

questo un fatto incontrastabile ; ma si cerca di rimontare al principio del dovere della gratitudine : io credo, che il precetto : *sii grato al tuo benefattore*, può riguardarsi come primitivo, e perciò siccome la massima parte de' doveri di giustizia si deducono dai due principî : *Non offendere alcuno. Rendi a ciascuno il suo diritto ;* così anche per i doveri relativi alla beneficenza vi sono due principî. *Sii benefico*, *sii grato al tuo benefattore*. Si può ancora tentare di stabilire il dovere della gratitudine a questo modo. Secondo abbiam detto è una massima della nostra ragion pratica. *La virtù merita premio* ; ella annuncia il dovere per l'essere ragionevole, di far quanto è per lui possibile, che una tal massima abbia la sua realtà. Dobbiamo dunque quando il possiamo premiar la virtù. Ora il benefizio è un atto di virtù, dobbiamo dunque premiarlo, cioè dobbiamo rendere bene per bene al nostro benefattore, il che vale quanto dire, che dobbiamo essergli grati ; la gratitudine appunto consiste nel rendere bene per bene al nostro benefattore.

Nè si dica, che un altro può essere virtuoso, senza essere nostro benefattore ; e che il raziocinio rapportato non dimostra, che nel benefizio dobbiamo preferire il benefattore ad un altro ; poichè non potendo noi beneficar tutti, ed essendo nella necessità di scegliere, dobbiam avere una ragion particolare della nostra scelta ; acciò la scelta non sia capricciosa ; e questa ragione si trova appunto nel benefizio che abbiamo ricevuto.

Si possono commettere due specie d'ingratitudine: l'una consiste nel non riconoscere il beneficio come beneficio, e l'altra nel rendere male per bene al benefattore, commettendo attentati contro la vita, contro l'onore di lui, ec. La prima chiamasi ingratitudine *negativa*, la seconda ingratitudine *positiva*.

Si domanda, se sia permesso di donar tutti i nostri beni, senza ritenerci neppure il necessario per noi ; e si risponde da' moralisti che non è permesso. Sarebbe questo un caso, in cui la forza diffusiva eccede su la concentriva, secondoc-

chè parla Genovesi. La prima regola della beneficenza è di non ridurre noi medesimi nello stato di non poter vivere se non che di beneficenza.

Fra i contratti benefici si ripongono il comodato, il precario, ed il mutuo, nei quali uno dà all' altro una cosa, sinchè dura il bisogno, senza esigere prezzo alcuno. Il dare per un certo uso gratuitamente una cosa con obbligo di restituire la cosa stessa dentro un certo tempo si dice *comodato*. Il dare una cosa alla preghiera di colui, che la piglia ad imprestito, senza fissare il tempo di restituirla, coll' arbitrio di richiamarla quando piace a chi la dà, si dice un *precario*. Si appella poi *mutuo*, quando si dà la cosa ad imprestito, per consumarla coll' uso, ritenuto l' obbligo di restituire non la stessa cosa, ma una simile, o l' equivalente. Da ciò si comprende la differenza di questi tre contratti dalla donazione. In questa il donante cede al donatario il dritto di proprietà; ma nel cocomodato e nel precario il diritto di proprietà rimane al padrone della cosa, e questi ne cede solamente l' uso sino ad un certo tempo. Nel mutuo il padrone cede la proprietà, ma col patto di avere fra un certo tempo l' equivalente.

Da queste differenze segue, che se la cosa perisce per gli eventi naturali, nella donazione perisce pel donatario, nel comodato, e nel precario perisce pel padrone; nel mutuo perisce pel mutuario. È una regola incontrastabile: *se la cosa perisce, perisce pel proprietario. Res perit domino perit.* Il deposito è una convenzione, colla quale una persona dà ad un' altra qualche cosa in custodia, per esserle restituita, quando le piacerà di ripigliarsela. Il depositario è tenuto ad avere per le cose depositate la medesima cura, che ha per le sue. La proprietà rimanendo al padrone del deposito, se la cosa perisce, senza la colpa del depositario, il danno va a carico del padrone.

Vi è un deposito, osserva saviamente Genovesi, di cui non parlano nè le leggi nè i casisti; ed è quando io depongo me, o un figlio, mia moglie ec. alla fede ospitale, o sotto la protezione di un potente. Tutti i popoli, anche i più barbari, lo hanno riputato santo, ed inviolabile, anche in persona

de' nemici. Serse ricevette, colmò di ricchezze, e protesse Temistocle, colui che gli avea più nociuto. Achille, ancorchè non molto riverente del Jus, e di Temi ricevette gentilmente Priamo, e 'l trattò con fede ospitale. Violare i penati fu stimato dai latini cosa esecranda.

Tra i contratti benefici si sogliono collocare anche le procure, i mandati, le commessioni, co' quali atti s' intende, che una persona, che non può agir per se stessa, o per assenza, o per malattia, o per altre cause, elegga un'altra per assistere a qualche affare, autorizzandola a fare in nome suo ciò che farebbe egli stesso, se agisse in persona.

La fidejussione è un contratto benefico, col quale una persona si obbliga gratuitamente ad adempiere l' obbligazione di un' altra, qualora questo non l' adempia.

§. 57. Spesso un uomo abbonda di una cosa, che manca ad un altro; ciò dà origine a' contratti, che si dicono permutatori. Ogni contratto, nel quale non si vuol ricever meno di quel che si dà; nè dar più di quel che si riceve, chiamasi permutazione estimatoria. Per la natura dunque di tali contratti si richiede perfetta uguaglianza di prezzo tra quel che si dà, e quello che si riceve. Al contratto di estimatoria permutazione appartengono quei quattro, *vi dò; acciò mi diate, faccio acciò facciate, dò acciò facciate, faccio acciò diate*, che diconsi contratti innominati: i latini gli chiamano così, *do ut des, facio ut facias, do ut facias, facio ut des*. Per cagione di esempio, vi dò del danaro acciò mi diate del grano, vi lavoro il vostro campo, acciò voi facciate da medico nelle malattie della mia famiglia, vi dò del danaro acciò voi lavoriate il mio campo, vi lavoro il campo acciò mi diate del danaro.

Da ciò vedete, che i contratti benefici possono cambiarsi in contratti permutatori. Il comodato può trasmutarsi in affitto. La donazione in permuta, o in compra e vendita. Il mandato in un contratto innominato, *vi dò acciò facciate*. Riguardo al mutuo disputano i moralisti, se può trasmutarsi in contratto permutatorio, in modo che si convenga, che

uno dia ad un altro del danaro, col patto che il mutuatario dopo un dato tempo sia obbligato di restituire non solamente la stessa quantità del danaro, ma un dippiù per l'uso del danaro. Coloro, che difendono come lecito un tal contratto, ragionano a questo modo: È lecito il contratto, con cui vi dò il mio cavallo per un dato viaggio, acciò dopo il viaggio mi restituiate il cavallo, e paghiate una certa somma per l'uso che io vi ho dato del mio cavallo: similmente dee esser lecito, che io vi dia l'uso del mio danaro, acciò voi mi diate qualche somma per tal uso. Gli avversari dell'interesse o frutto del danaro non trovano esatto il paragone, che vi ho recato. Quando io vi do in fitto il mio cavallo, la proprietà del cavallo resta presso di me, se il cavallo perisce, perisce per me: se l'uso lo deteriora, lo deteriora a mio danno: non può dirsi lo stesso del mutuo, poichè se io vi do a mutuo una certa somma di danaro, e tal danaro, dopo la consegna vi è rubato, il danno è di vostra pertinenza.

Vi ho detto più volte, che l'esame circostanziato delle quistioni particolari di morale, non entra nel piano di questa opera elementare. La quistione su l'uso del denaro è stata trattata tanto filosoficamente, che teologicamente. Filosoficamente sono per l'uso del danaro quasi tutti gli scrittori del dritto naturale, ma vi sono pure degli scrittori illustri, che sono contrarî all'uso del danaro: fra questi si possono annoverare Domat, e Tamburini.

§. 58. Ma ritorniamo a' contratti permutatorî: per la natura di tali contratti si richiede perfetta eguaglianza di prezzo tra quel che si dà, e quel che si riceve. Ma in che cosa consiste questa eguaglianza di prezzo? La misura comune del prezzo delle cose è presentemente la moneta. Se quello che mi date vale la stessa quantità di moneta; di quella che vale la cosa che io vi dò, l'eguaglianza è serbata: altrimenti l'eguaglianza è violata.

Ma giova il risalire all'origine del prezzo delle cose. I nostri bisogni sono la prima sorgente del prezzo, delle cose, ed il prezzo è *la potenza di soddisfare a' nostri bisogni*. Ogni cosa,

che a tal potenza è da noi pregiata. Quelle sole cose non hanno valore alcuno, le quali o non hanno alcun'efficacia da soddisfare a' nostri bisogni, o se l' hanno son tali, che non mai mancano ad alcuno, siccome è per avventura l'aria, l'acqua ec. Conviene nondimeno osservare, che molte cose, e direi tutte, per aver valore, hanno bisogno dell' opera dell' uomo. Le ossa degli animali, le loro pelli, ec. non hanno valore se non che per l' arte umana, che sa manovrarle, e ridurle agli usi de' popoli culti. Datemi della seta, e niun' arte di manovrarla ella sarà di niun valore. Per tal ragione nulla si perde nelle gran città, poichè non vi mancano per ogni specie di cose, de' lavoratori, che sanno ridurle a servire ai bisogni umani. Di qual uso sarebbe il legname, se l' uomo ignorasse il fuoco, e l' arte di manovrare il legname?

Il rapporto delle cose a' nostri bisogni costituisce la quantità del prezzo delle cose. Se i bisogni di un tempo sono doppi di quelli di un altro, rimanendo la quantità delle cose la stessa, il prezzo in questo tempo di doppi bisogni, sarà pure doppio; se poi la quantità delle cose cresce come cresce il bisogno, il prezzo resterà invariabile; ma se la quantità delle cose nel tempo stesso che crescono i bisogni è minore; allora il prezzo delle cose crescerà tanto per la minorazione della quantità delle cose, che pel crescere de' bisogni. Questa verità col linguaggio matematico si esprime così: *Il prezzo delle cose è in ragion composta della diretta de' bisogni, e della reciproca nella quantità delle cose stesse.*

Ciò vale riguardo al prezzo relativo della stessa spezie di cose nelle differenti circostanze de' diversi tempi. Ma come valutare una cosa relativamente ad un' altra? Per cagion di esempio, come determinare il prezzo di un bove relativamente a quello di un tomolo di grano? Supponiamo, che si abbia bisogno di mille tomoli di grano, e di cento bovi: per semplificare la quistione, suppongo, che ciascun bove abbia una egual potenza di soddisfare al nostri bisogni; in tal caso cinque tomoli di grano vagliono un bue. Il conoscitore della quantità delle cose, e di quella de' bisogni essendo il

pubblico, segue, che alla voce pubblica appartiene il determinare il prezzo delle cose.

I primi uomini delle nazioni, che ora sono culte non conoscevano altro commercio, se non quello il quale si fa permutando. In questi primi tempi non vi era ancora alcuna cosa, che servisse di rappresentante di tutte le altre. Ora come avvenne, che siasi stabilito un rappresentante del valore di tutte le cose? Io vi dirò, su di quest' oggetto brevemente qualche cosa.

Supponiamo, che io dovessi far molto cammino, per far acquisto di alcune cose: avendo io molta quantità di grano, se non avessi altro mezzo di acquistar le cose di cui ho bisogno, se non che di permutarle col grano; una tal permuta si renderebbe per me o impossibile, o almeno molto disagevole: ma se ho del danaro, o posso, dando del danaro, acquistarla; in tal caso l' acquisto mi sarà facile. Il bisogno dunque di una cosa facile ad esser trasportata ovunque, fece per conseguenza pensare ad un rappresentante del valor delle cose. Un uomo, che avea alcune cose superflue, le quali non poteva facilmente trasportare altrove, ad oggetto di far acquisto di ciò che gli mancava; offrendosegli l' occasione di cambiare il superfluo con un' altra cosa della quale non avea bisogno, ma che egli poteva facilmente trasportare altrove, a cambiarla con ciò che gli mancava; volentieri faceva questa permuta: così si cominciò a pensare a cambiare alcune cose con altre, le quali non soddisfacevano immediatamente i bisogni, ma mediatamente; e così nacque fra gli uomini l' idea di un rappresentante del valore delle cose.

È evidente, che la cosa da scegliersi, per essere il rappresentante del valore di tutte le cose, non poteva essere una cosa immobile; ma una cosa mobile. È pure evidente, che una cosa è tanto più atta ad essere questo rappresentante, in quanto che sia di più facile trasporto, e la più durevole, cioè la meno facile a corrompersi.

I popoli sembra, che sieno stati prima pastori, poi agri-

coltori. A poco a poco fra i Nomadi, cioè tra i pastori erranti, si cominciò ad operare alcuni animali, per rappresentante come pecore, buoi, cammelli ec. Quindi leggiamo nel pentateuco, che alcuni poderi si valutavano tante, e tante pecore, e in Omero tanti buoi. I popoli agricoltori si servirono così degli anzidetti animali, come delle derrate più comuni in iscambio di moneta. Trovatasi la metallurgia, il rame, il ferro, metalli di prima necessità per la guerra, e per le arti, divennero rappresentanti delle cose. Le monete di Sparta furono per lungo tempo di ferro; e quelle dell' antica Roma di rame rozzo, e informe, detto perciò *aes grave*. E quindi è che in lingua latina *aes* prendesi per danaro. Ritrovatosi l' oro e l' argento, il primo uso di questi metalli fu quello di adornare i templ, e le persone; e perciò divennero oggetti pregevoli per lusso; ma poi a poco a poco essi soli divennero il prezzo eminente d' ogni cosa stimabile, e come l' ultimo oggetto della nostra attività. Avendo l' oro e l' argento acquistato grandissimo pregio; quindi nacque la diligenza di custodirlo, e il timore di non essere ingannato nel permutarlo. Ed ecco perchè s' incominciò ad usare il peso. Ma a misura che ne crebbe il valore e l' avidità, crebbero eziandio le frodi frammischiandosi spesso metalli di minor prezzo con i ricchi; i sovrani perciò stimarono di dover cautelare i popoli loro sottoposti dalle frodi circa l'uso di questi metalli, e si determinarono a mettere il loro impronto, siccome un attestato pubblico a certi pezzi d' oro, e di argento d' un dato peso, e di una data finezza, e dar loro certi nomi di rapporto, perchè si sapesse da tutti il ragguaglio delle piccole monete alle grandi. E questa è l' origine della moneta.

L' abate Genovesi definisce la moneta: *un pezzo di metallo di determinato peso e finezza, d' un dato nome, che ha un dato valor numerario, con pubblico impronto, per servire di istrumento a misurare il valore di tutte le cose, e di tutte le fatiche, le quali sono in commercio.* Dicesi *un pezzo di metallo*, per designare la materia. Dicesi *di una data finez-*

za, per esprimere, che nè le monete d'oro ordinariamente sono di puro oro, nè quelle d'argento di purissimo argento, ma che in esse vi sia sempre della lega d'inferior metallo. Dicesi *d'un dato nome*, *e valor numerario*, per significarne il valore estrinseco, e civile. S'aggiunge *essere istrumento di misurare il prezzo*, per ispiegare il fine. Finalmente l'avere un *impronto pubblico* è il costitutivo specifico della moneta, il cui fine è di assicurare i popoli a nome del sovrano del giusto peso e della giusta bontà della moneta (1).

§. 59. I primi contratti permutatori erano semplici permute: si davano degli animali per delle derrate, alcune derrate si cambiavano con altre. Introdotta la moneta i contratti permutatori divennero più facili. Il contratto di compra e vendita non è che una permuta di una cosa stimabile con una quantità di danaro. In questo contratto dee dunque serbarsi l'eguaglianza di valore fra la cosa venduta, e la moneta, cioè colla quantità del danaro con cui si compra; la quale eguaglianza tra il valore della cosa e la quantità del danaro vien determinata dalla pubblica opinione, che determina il prezzo comune, e corrente; il quale suol dirsi giusto prezzo, e si distingue dal prezzo di convenzione, che talora è molto differente dal primo. Il giusto prezzo, durando le stesse circostanze, è fisso e costante. Non è tal il prezzo convenzionale, poichè essendo un risultamento delle circostanze particolari del compratore, e del venditore, esso varia secondo la ignoranza, o inavvertenza de' contraenti, secondo l'avidità di arricchirsi approfittandosi de' bisogni altrui, ed altre simili circostanze. Gli uomini, che sono avvezzi a non avere altro in veduta, se non che il proprio interesse, credono di poter impunemente violare nel contratto di compra e vendita, ed in tutti gli altri contratti permutatori l'eguaglianza, che è la base di tali contratti. Quindi credono di poter comprare ad un prezzo convenzionale mi-

(1) Lezioni di commercio t. II. cap. III.

nore del giusto prezzo ; e di poter vendere ad un prezzo maggiore del giusto prezzo. Una tal dottrina è falsa. Essa distrugge la essenza del contratto, e lede i diritti altrui. Similmente si offende la giustizia nascondendo i difetti della cosa che si vende, e non iscovrendo quelli, che vi sono.

Cicerone vuole, che si denotino al compratore fino i difetti patenti, per timore, che il compratore non resti gabbato per distrazione.

Il contratto di vendita e compra s' intende ultimato, e perfetto tosto che le parti hanno pienamente convenuto. Se dunque la cosa comprata, nè ancor consegnata venga a perire per accidentale disgrazia, alla quale non abbia avuto alcuna parte il venditore, perdesi a conto del compratore, che ne è il vero padrone.

A' contratti permutatori appartengono la locazione, ed il contratto di società. Non istimo necessario il trattenermi su di essi ; poichè potete a questi contratti applicare le regole generali de' contratti, e particolari de' contratti permutatori.

§. 60. I diritti dell' uomo, come vi ho detto, sono o ingeniti o acquistati per fatti legittimi, o acquistati per patti, che anche sono fatti legittimi. Alle due ultime classi appartengono quelli che l' uomo acquista per il posto, che egli occupa nello stato di società. Così il diritto, che ha un uomo sul corpo di una donna, per esercitare l' atto della generazione, nasce dal patto del matrimonio colla stessa. Da questa società di famiglia nasce il diritto ne' genitori di regolare le azioni della loro figliuolanza, ed il dovere speciale di procurarne nel miglior modo possibile la felicità, e la virtù. Da questa società domestica nasce ne' figli il dovere di ubbidienza, e di gratitudine verso i loro genitori. Similmente l' uomo nascendo nella civil società, e vivendo in essa, contrae il dovere di ubbidire alle leggi positive, che regolano questa società civile, e di esser fedele ed ubbidiente al Sovrano, che la regge. Il Sovrano dall' altra parte ha il dovere speciale di occuparsi a procurare nel miglior modo possibile, che i suoi sudditi sieno felici e virtuosi.

Alcune tendenze primitive, che sono nell' uomo lo spingono allo stato sociale: egli è dotato de'mezzi per essere sociale: i principî della sua ragion pratica legislativa gli fanno un dovere di vivere nello stato di società. Il desiderio di conoscere, quello della gloria, e quello della felicità dei nostri simili, spingono l' uomo allo stato sociale. L' uomo ha la facoltà della parola, egli può tramandare ai secoli futuri le conoscenze del tempo presente; e può per mezzo della scrittura, parlare a' luoghi più remoti da quello, ove egli si trova. I precetti: *sii giusto*: *sii benefico*: *sii grato al tuo benefattore*, suppongono, che l' uomo debba vivere nello stato di società. Essi non potrebbero aver esecuzione, e sarebbero precetti frustranei nello stato solitario e brutale. I due fini dell' uomo, la virtù e la felicità, non possono conseguirsi che nello stato sociale. L' uomo ha dunque in se stesso le tendenze, i mezzi, e la legge di vivere in società co' suoi simili.

Le famiglie sono gli elementi della civil società. La società di famiglia suppone il contratto del matrimonio. Ma l'uomo ha egli il dovere di contrarre matrimonio, e di propagare a specie? Ecco la prima quistione, che su la società di famiglia muovono i moralisti. Alcuni riguardano come un dovere di ciascun individuo del genere umano la propagazione della propria specie, dovere a cui la natura dispone cogli stimoli all' atto della generazione; eglino scorgono un precetto in quelle parole della Genesi: *crescete e moltiplicatevi*. Se un tal dovere non vi fosse, eglino dicono, ciascuno individuo del genere umano potrebbe astenersi dal matrimonio, e la propagazione della specie potrebbe cessare. Da un' altra parte dovendo ciascun uomo riguardarsi come destinato alla felicità degli altri, sembra che pria di tutto debba dar l' esistenza ad altri uomini· Questi moralisti poi non pretendono mica, che la legge del matrimonio sia senza eccezioni. Eglino ammettono, che un uomo può, in certi casi esentarsi da questo stato, sia per inopia e difficoltà di mezzi di alimentar la famiglia, e di educare i proprî figli; sia

perchè si sente inclinato ad un altro stato, in cui può essere più utile agli altri, ed a se stesso.

Altri moralisti riguardano lo stato di matrimonio come un dritto, non come un dovere. L'Autore della natura, eglino dicono, ha voluto la riproduzione della specie col mezzo della generazione; ha perciò dato all'uomo le facoltà necessarie, e vi ha disposto tutti i viventi, dando ad essi la inclinazion vicendevole fra gli individui di sesso diverso. Con questi mezzi la natura conserva certamente la specie, senza aver bisogno di un precetto. Ha l'Autore supremo dato all'uomo quello, che ha dato agli animali, e ne ottiene infallibilmente la riproduzione senza precetti, di cui sono i bruti capaci, e che all'uomo riuscirebbero inutili. Non vi era bisogno d'intimarsi all'uomo un precetto, acciò la conservazione della specie umana avesse luogo nella natura. Una tal conservazione avviene in forza di quelle leggi fisiche, e di quelle tendenze che si trovano nella natura dell'uomo. Poco gelosa degli accidenti, e delle combinazioni particolari è certa la Provvidenza suprema, che una sufficiente riproduzione sarà sempre il risultamento di quelle leggi generali, che ella ha stabilite negli organi e nel cuor dell'uomo.

È certo che ciascun individuo del genere umano ha il dovere di tendere alla felicità della propria specie; e che non gli è permesso di essere un uomo inutile su questa terra. È certo, che i primi nostri padri avevano il dovere della propagazione della specie; poichè all'esercizio di un tal dovere era necessariamente legata la conservazione di essa. Se difatto Adamo, ed Eva, o i loro figliuoli si fossero esentati dallo stato di matrimonio; come la specie umana si sarebbe conservata? È certo che la maggior parte degli uomini contraggono il matrimonio, determinati dal bisogno della natura, piuttosto che dal precetto della coscienza. È certo, che una tale azione può prendere un carattere morale. È certo, che gli uomini possono avere de' giusti motivi di esentarsi dallo stato di matrimonio; e che alcuni possono ancora essere utili al genere umano nello stato celibe. È

certo essere un vizio l'astenersi dallo stato di matrimonio, per vivere in uno stato d'ignavia e per sottrarsi al travaglio ed alle cure indispensabili al padre di famiglia; ed essere un maggior vizio l'astenersene per motivi di libertinaggio. È certo finalmente, che il celibato sforzato, ed il gran numero de'celibi conduce al libertinaggio; e che il libertinaggio scemando il numero dei matrimoni diminuisce la popolazione, o almeno forma un ostacolo al progresso di questa.

§. 61. Su la società coniugale si fanno molte quistioni: 1.° La società di cui parliam dee esser permanente? 2.° Nel caso affermativo si domanda: il nodo coniugale è egli indissolubile per natura? 3.° È egli permesso ad una donna l'unione con più uomini? 4.° È permesso ad un uomo l'unione con più donne? 5.° A chi appartiene il regime della famiglia? 6.° Quale è l'estensione dell'impero paterno sui propri figli?

Consultando la religione divina, che c'illumina, le prime quattro quistioni son decise. Ma la religione, oltre de'precetti naturali contiene pure precetti positivi. Resta perciò in libertà de'filosofi, il cercare, se alcune date proibizioni sieno di diritto naturale, o pure di diritto positivo. Il Vangelo proibisce tanto l'unione di una donna con più uomini, che quella di un uomo con più donne; ma il vangelo stesso riguarda come Santi i Patriarchi del vecchio testamento, ci induce a concludere, che la poligamia, cioè l'unione di un uomo con più donne, non sia dalla legge naturale vietata.

Premessa questa osservazione pel doveroso rispetto alla nostra augusta religione, io tratto brevemente le quistioni accennate filosoficamente.

Si uniscono in istretta società l'uomo e la donna, col fine di gustar del piacere dell'amore, e di procreare degli esseri utili alla società generale del genere umano, ed atti a rimpiazzarli un giorno. La unione coniugale è dunque diretta non solo alla procreazione de'figli, ma eziandio al sostentamento, ed educazione di essi. Ella dee dunque essere stabile e permanente. La gran debolezza, in cui l'uomo na-

sce, la sua lunga infanzia, la sua educazione anche più lunga, esigono un' intima e permanente società de' due sessi. Un essere ragionevole per esser sviluppato ed istruito a dovere, dimanda una lunga istruzione. Vi vuol, in conseguenza, molto tempo, prima che il figlio abbandonato a se stesso possa separarsi dalla domestica società, e non abbia più bisogno del soccorso, e della direzione dei suoi genitori. È questa la ragione, per cui l' union coniugale dee avere una certa permanenza. Ma essa non è la sola; nel mentre che cresce un figlio ne può nascere un altro, e così la permanenza della società coniugale dee continuare: finalmente gli ultimi figli vedono i loro genitori nello stato di vecchiezza bisognosi del loro soccorso, ed hanno il dovere di prestarlo loro.

Ma questa permanenza può avere i suoi gradi. Esige forse il diritto di natura una permanenza perenne sino alla morte di uno de' coniugi? È forse indissolubile il nodo coniugale, e se è indissolubile, lo è forse senza eccezione alcuna? Nel codice naturale io non ritrovo l' indissolubilità del matrimonio. Io non vedo perchè due persone che non hanno avuto figliuoli, con quella stessa libertà, con cui han contratto il matrimonio non possono a loro piacere, col reciproco consenso, sciogliello. Inoltre mi sembra sicuro, che se uno de' coniugi viola le condizioni essenziali del patto nuziale, la parte lesa acquista il diritto di sciogliere il nodo contratto. La religione, la quale non distrugge, ma perfeziona la natura, ha promulgato le sue leggi su di ciò a' cristiani, ed eglino sono obbligati di adempierle. Ma vi dissi, che non bisogna confondere il diritto positivo anche divino col diritto naturale.

L' unione di una donna con più uomini chiamasi *poliandria*. Quella di un uomo con più donne chiamasi *poligamia*. La prima è contraria al diritto naturale, poichè lascia incerto il padre della prole, e perciò sottrae questa alle cure, alla educazione, ed al soccorso del padre; il quale non è obbligato a siffatti officî, che verso i proprî figli.

La poligamia non è contraria alla legge naturale. La prima union coniugale fatta per man di natura fu di un uomo con una donna sola. Ma questo fatto non prova, che la natura volesse un tal uso per la perennità della specie. Un uomo può fecondare più donne, e può alimentare, ed educare la prole, che nasce dalle stesse. La poligamia non offende dunque le condizioni essenziali del contratto nuziale.

L' armonia ed il buon ordine della domestica società richiedono un capo, che la diriga e la governi. È conforme all' ordine, che un tal potere si eserciti da colui, che ha una superiorità di forza, e di talenti su gli altri; e perciò che si eserciti dall'uomo superiore alla donna in forza di corpo e di spirito.

I genitori hanno il dovere di alimentare non solo, ma di educare i loro figliuoli; un tal dovere pone ne' genitori il diritto di dirigere la loro figliuolanza.

Il potere paterno, che si estende, per diversi riguardi tanto su la compagna del talamo, che su i proprl figli, è circoscritto dal fine della società, e non si può estendere al di là di questo fine. Il marito non ha perciò il barbaro potere di uccidere la propria moglie, nè il padre quello di vendere, di esporre e di uccidere i proprl figli. Egli ha il solo diritto di dirigere le azioni della moglie, e dei figli al sostentamento ed alla tranquillità della famiglia, all' adempimento del dovere coniugale, ed al ben essere della propria figliuolanza. I figli divenuti adulti entrano relativamente al padre, in uno stato d' indipendenza e di libertà. Hanno nondimeno sempre il sacro dovere di riconoscere ne' loro genitori i loro benefattori, dai quali hanno ricevuto l'esistenza, il sostentamento, e l' educazione.

§. 62. L'uomo nasce nella società. Egli si perfeziona nella società, e dee consacrarsi al bene della società. La società è uno stato naturale dell' uomo, non mica uno stato arbitrario, ed accidentale. Le persone sono gli elementi delle società domestiche. Le società domestiche sono gli elementi delle società civili. Le società civili sono gli elementi della società universale del genere umano.

Se tutti gli uomini conoscessero i loro doveri, e tutti avessero insieme la costante volontà di adempierli, non vi sarebbe stato bisogno di leggi positive, nè di potere pubblico. Ma l'ignoranza, e l'errore da una parte, gli appetiti e le passioni dall'altra, sono l'infausta sorgente di tanti delitti, coi quali si conculcano i più sacri diritti dell'umanità. Era necessario di porre un freno a questi torrenti di mali, senza del quale il genere umano sarebbe stato sommerso dal diluvio dei delitti. Era necessario; che nella società vi fosse un essere morale, che intimasse agli uomini i loro doveri; e che assicurasse a ciascuno l'esercizio dei proprî diritti. Un tal essere morale dotato del potere legislativo, ed esecutivo, è il *sovrano*. Il sovrano è dunque un elemento necessario della civile società.

Abbiamo veduto, che l'uomo ha il diritto di proprietà su quella porzione di terra, che egli ha occupato, e che non era di alcuno. Egli può coltivarla a fine di raccogliere i frutti. Abbiamo ancora veduto, che egli può contrarre matrimonio con una donna, e procreare de' figliuoli. Ora supponiamo, che alcuni uomini potenti vogliono carpire i beni dell'uomo pacifico; che vogliono ancora sottoporre alle loro voglie disordinate la moglie e le figlie di lui. Un tal uomo abbandonato a se stesso, e senza soccorso, sarà certamente la vittima della malvagità de' potenti. L'uomo dunque senza una forza superiore, che lo garentisse, e gli custodisse i proprî diritti, non sarebbe sicuro dell'esercizio dei medesimi. La forza, e la frode renderebbe un tal esercizio incerto e precario; e la terra senza il potere sovrano sarebbe un teatro orribile di stragi, di rapine, di delitti. Lo stato di anarchia, che alcune volte accade nelle società civili, stato terribile da cui gli uomini sono necessitati di sortire, è una esperienza incontrastabile di questa verità. Affinchè l'uomo possa aver la sicurezza dei proprî diritti, è necessario un essere morale, che per esempio, dica: *Il furto è vietato. Chiunque lo commette, sarà punito colla pena A. Il ratto delle donne è vietato. Chiunque lo commette sarà punito col-*

la pena B, ciò non basta, è necessario, che questo essere morale abbia la forza necessaria per difendere i diritti dell' uomo pacifico, e per punire coloro, che gli avranno violati. Questa punizione fa parte della difesa.

La difesa di fatto può eseguirsi o fisicamente, o moralmente. Nel primo modo s' impedisce colla forza la violazione dei dritti altrui, e si previene il delitto: nel secondo modo si minaccia la pena a chi violerà gli altrui dritti, e punendosi colui che gli avrà violati, s'impediscono gli altri di imitar l'esempio del delinquente. Il Sovrano è appunto quell' essere morale, che ha il dritto di far legge nelle società civili, ed il dritto di farle eseguire. Il sovrano è dunque necessario alla sicurezza dei diritti di ciascun membro del corpo sociale. La custodia di questi diritti è uno dei fini della sovranità. L' altro fine è di aumentare i mezzi conducenti alla perfezione ed alla virtù degli individui della civil società.

Ogni uomo è obbligato a procurare, per quanto è in suo potere, che i suoi simili sieno felici e virtuosi. Egli dee dunque procurare, per quanto può, l' esistenza del Sovrano nella società civile. Inoltre niun uomo può essere tranquillo e felice, senza esser in una civil società retta da un sovrano. Il concorrere cogli altri all' esistenza del sovrano nel corpo sociale è dunque non solamente una massima della nostra ragion pratica come legislativa; ma eziandio una verità della nostra ragion pratica come direttrice per la nostra felicità. L' esistenza dei sovrani su la terra non è dunque un fatto dell' arbitrio degli uomini, ma un fatto voluto dalla natura dell' uomo ragionevole. Mirate sul teatro quella vedova infelice, vicina a cader vittima dell' altrui malvagità; qual gruppo di sentimenti piacevoli si desta in voi, vedendo su le scene il braccio del governo, che pronto accorre in soccorso della desolata donna, e che punisce l' oppressore di lei! Quanto è mai dolce quel sentimento di tranquillità, che prova il cittadino pacifico nel riflettere che un governo energico veglia alla custodia de' suoi diritti.

§. 63. La sovranità comprende tre poteri, il legislativo,

il giudiziario, il coattivo; il secondo, ed il terzo son parti del potere esecutivo. Il primo consiste nel far leggi, il secondo nell' applicare le leggi alle azioni de' cittadini, e nel dedurne le legittime illazioni, il terzo nel far eseguire colla forza fisica le illazioni, dette *sentenze*, del potere giudiziario. Questo potere ha per iscopo l' assicurare i dritti dei cittadini: esegue un tale incarico non solamente colla condanna de' rei, ma eziandio pronunziando su le controversie riguardo ai diritti de' particolari. Abbiamo detto, che alcuni diritti nascono da' patti: ora se nasce controversia fra due individui sul valore, o su le condizioni del patto, chi determinerà la controversia? Niuno de' due ha il dritto di far valere il proprio giudizio. La società perciò senza del potere giudiziario sarebbe il teatro della discordia ove prevarrebbe la forza.

Riguardo al potere legislativo fa d' uopo osservare, che le leggi o sono le stesse leggi della natura, come per esempio *l' omicidio è vietato*, o determinano ciò che la legge di natura non determina. Così la legge, per cagion di esempio, proibisce l' omicidio, il furto, ec. ma essa non determina le pene particolari di tali delitti. La legge positiva determina con precisione queste pene. La legge di natura stabilisce il diritto di matrimonio, ma essa non determina particolarmente l' età, in cui l' uomo e la donna possono contrarre le nozze. La legge civile determina quest' età. La legge positiva non dee giammai esser contraria alla naturale, poichè essa ha per fine l' esecuzione della legge naturale. Ma può la legge positiva, anzi dee spesso determinare ciò che la legge di natura non determina. In queste determinazioni le leggi civili possono esser varie; secondo la varietà delle circostanze, e secondo la varietà de' popoli, a'quali son dirette. Su di questa osservazione è fondata la filosofia delle legislazioni de' popoli. Esaminando un codice di leggi si dee cercare: 1.° questo codice contiene cosa alcuna, che sia contraria alla legge naturale? 2.° Le determinazioni positive di ciò che la legge naturale non determina, sono esse

adattate allo stato del popolo, a cui la legislazione è diretta? Questi due esami riguardano dunque, il primo la bontà assoluta delle leggi, il secondo la bontà relativa delle stesse.

Nel far leggi, e nel farle eseguire consiste il *governo* di una società civile. Le diverse forme di governo dipendono dalla diversità del soggetto in cui risiede il potere legislativo. Quando questo risiede nel corpo intero sociale, questa forma di governo chiamasi *democrazia*. Se risiede in un ceto particolare di cittadini, questa forma di governo chiamasi *aristocrazia*. Se finalmente il potere legislativo risiede in un solo, la forma del governo chiamasi *monarchia*. Son queste le tre forme semplici de' governi, ma vi sono le forme miste. Quando, per esempio, il potere legislativo risiede insieme nel monarca, in un corpo di ottimati, e nel resto dei cittadini da esercitarsi per mezzo di deputati a tale uopo eletti, chiamasi *monarchia costituzionale*. Tali sono i governi di Francia, e d' Inghilterra.

L' esistenza della sovranità nel corpo sociale è comandata dalla legge naturale, ma questa legge non ha determinata alcuna forma di governo. Queste forme nella loro origine primitiva, sono state arbitrarie, e dipendenti dalla scelta dei popoli.

Il governo più antico, che ci mostra la storia, è la monarchia. La lunga infanzia dell' uomo lo sottometteva alla autorità de' genitori, e principalmente del padre. Crescendo gli uomini sotto il patrio potere imparavano la sommissione, e l' ubbidienza a chi li reggeva. Era ben naturale che moltiplicate le famiglie non deviassero gli uomini dall'inveterato costume di una direzione di un capo. Crescendo perciò il numero delle famiglie, queste si unirono a farsi governare o dal più avanzato in età, o dalla persona creduta più abile a governare. Ecco un Re. Quindi non veggiamo nella più remota antichità alcun popolo che non avesse un capo che lo governasse.

La sovranità in ordine alle cose temporali è indipendente da qualunque potere, è somma, è sacra. Nella monarchia,

in conseguenza, la persona del Re è sacra, ed inviolabile; e la sua maestà è la seconda dopo la divina. L'ubbidienza, la fedeltà, e la divozione al proprio principe è dunque un dovere sacro, ed immutabile per ogni suddito.

Il sovrano non solo dee difendere i diritti di ciascun cittadino, ma eziandio lo stato intero da qualunque aggressione esterna. Da questo dovere nasce in lui il diritto della guerra e della pace, e quello delle ambascerie. Egli avendo il dovere di procurare, nel miglior modo possibile la felicità del suo stato ha il diritto di far trattati colle potenze estere.

I sovrani hanno fra di loro de' doveri, e de' diritti. La massima: *sii giusto* è ancora loro diretta. Un Sovrano dee rispettare l' uguaglianza e l' indipendenza degli altri sovrani. Egli non può invadere il loro territorio. Egli dee serbare la fede de' trattati; poichè il precetto: *serba i patti* è universale ed assoluto. Egli dee, quando il può, e purchè non offenda i diritti di alcuno stato, soccorrere gli stati esteri.

Quella parte della morale filosofia, che tratta de' doveri, e de' diritti de' sovrani fra di essi, chiamasi *diritto delle genti.*

§. 64. Abbiamo considerato l' uomo come uomo, come membro della società di famiglia, e come membro della società civile; e sotto tutti e tre questi aspetti abbiamo esaminato i doveri ed i diritti, che gli convengono; avendo dedotte le verità che abbiamo stabilite dai principî generali, che abbiamo riconosciuto come primitivi, ed essenziali alla nostra ragion pratica.

Riguardo a' doveri dell'uomo verso di se stesso, non occorre di molto dilungarci. Essi si riducono alla perfezione del proprio essere, e questa perfezione può riguardarsi come abbiam detto, quale illazione del dovere di procurare la felicità de' nostri simili; poichè la perfezione di noi stessi ci rende atti a fare il benessere degli altri uomini. Con ciò resta sempre distinto il principio del dovere, da quello del nostro benessere.

Riguardo a' doveri teologici, cioè verso Dio, cagion prima dell' universo, non dobbiamo molto trattenerci a parlare. Essi si riducono a dirigere a lui le nostre azioni doverose, ed averlo presente nel cammino della vita, e ad unire la nostra voce a quella de' cieli, che narrano la gloria di lui. Debbo nondimeno dirvi brevemente qualche cosa sul culto esterno, e sul giuramento.

Il culto esterno consiste nella manifestazione delle affezioni interne verso la Divinità, per mezzo de' segni esterni. Questi segni oltre delle parole, sono i gesti, le attitudini del corpo, ed alcuni atti figurativi. Se colle parole manifesto di riconoscere Dio per l' Autore supremo del mio essere, e di tutti i beni, di cui io godo; io allora formo l'inno dell' Eterno esprimendo i miei sentimenti di adorazione, di lode, e di ringraziamento. Se al proferire il nome di Dio, chino il capo, e piego le mie ginocchia, io denoto eziandio un sentimento di adorazione. Se brucio su di una ara de' legni e scanno delle vittime di animali, denoto con tali atti figurativi, di riconoscere Dio per Autore della vita degli esseri, e di doversi adorare dagli esseri ragionevoli tutti. Ora il culto esterno è inseparabile dal culto interno. Il linguaggio fa l' analisi del pensiero, e chiunque imprende di parlare imprende di studiare il proprio pensiere, e di decomporlo. Coll' inno di gloria e di lode all' Eterno noi dunque rendiamo più vive le affezioni interne, e così cresce nei nostri cuori la pietà verso Dio. La legge di natura dunque, la quale ci comanda il culto interno di Dio, ci comanda eziandio il culto esterno. Inoltre gli uomini nella società sono obbligati di mostrarsi gli uni agli altri come modelli di virtù, e ciascuno dee col suo esempio eccitare gli altri alla pratica del proprio dovere. Per questa ragione si rende pure il culto esterno necessario alla virtù. Da ciò viene, che la storia non ci presenta alcun popolo senza un culto esterno.

Il giuramento è quel chiamare Dio per testimone, e vindice insieme della verità, e lealtà delle nostre asserzioni, o

promesse ; è dunque di due maniere *assertorio* e *promissorio*. Il suo fondamento consiste nella generale persuasione del genere umano , 1.° che Dio vede fino l' occulto ed anche i più secreti pensieri , 2.° che odia , e punisce la falsità e l' inganno , per cui vengono gli altri uomini delusi e raggirati, principalmente sotto il mantello della religione. Queste due massime fanno generalmente rispettare il giuramento , ed avere in onore , e stimare empî gli spergiuri.

Da ciò segue , che l' ateismo , con cui si nega l' esistenza di Dio ; l' idolatria , con cui si adora per Dio la creatura; la superstizione con cui si onora con un culto vietato, come per esempio coll' uso de' sacrifizî umani , la divinità , la bestemmia con cui si pronunciano proposizioni ingiuriose alla Divina maestà , e lo spergiuro , con cui si giura sul falso , o si manca alla fede giurata , sono delitti contrarî a' più sacri doveri della legge di natura.

CAPO VI.

DE' MEZZI PER ESSER FELICE.

§. 63. La virtù e la felicità sono i due soggetti della moral filosofia. Abbiamo parlato della prima spiegando le massime della conoscenza, dobbiamo parlar della seconda spiegando le regole della prudenza.

Queste regole generali sono le seguenti: 1.° un piacere, il quale ci priva di un piacere maggiore, è un male: 2.° un piacere il quale ci cagiona un dolore più grande è un male: 3° un dolore il quale ci priva di un dolore maggiore è un bene: 4.° un dolore il quale ci produce un piacere più grande è un bene.

Ma come si può fare un paragone di un piacere con un altro piacere, di un dolore con un altro dolore, di un piacere con un dolore, o di un dolore con un piacere?

In ciascun piacere, come in ciascun dolore, si dee considerare la durata, e l' intensità. La quantità del piacere è il prodotto dell' intensità del piacere per la durata di esso. La quantità del dolore è similmente il prodotto dell' intensità del dolore per la sua durata.

È un fatto, che vi sono piaceri di diversa durata: è un altro fatto, che vi sono piaceri di diversa intensità. Lo stesso dicesi de' dolori. Il piacere del bevere avendo sete è di una corta durata, quello che s' incontra mangiando quando si ha fame è di una durata maggiore.

Il piacere del mangiare cibi buoni e ben preparati, quando si ha molta fame, è più intenso di quello che si sperimenta mangiando con poca fame gli stessi cibi; e questo è più intenso di quello che si sperimenta mangiando colla stessa poca fame cibi di cattiva qualità mal preparati.

Si può facilmente paragonare la durata di un piacere con quella di un altro, di un dolore con quella di un altro dolore; la durata di un dolore con quella di un piacere; poichè gli uomini, come abbiamo detto nella ideologia, hanno trovato i mezzi di misurare la durata. Ma non avviene lo stesso dell'intensità: non si può mica dire, se l' intensità di un piacere sia doppia o tripla della intensità di un altro; nè si può eziandio dire se la intensità di un dolore sia doppia o tripla dell'intensità di un altro: nè molto meno si può paragonare con precisione la intensità di un dolore con quella di un piacere. Ma sebbene noi non abbiamo misura esatta per l' intensità sentiamo bene, che le une sono più grandi delle altre, e non lasciano di compararle. Ciascun uomo fa entrare la durata e l' intensità nella valutazione che egli fa de' piaceri. Ora egli preferisce un piacere di piccola intensità e di lunga durata ad un altro di maggiore intensità e di durata più corta. Così un uomo, che non ha molta fortuna, preferisce di mangiar cibi meno saporosi, purchè non gli manchi con che soddisfare la fame in appresso, piuttosto che mangiar cibi più saporosi, e sperimentare il dolor della fame nel seguente tempo. Un altro preferisce un piacere molto intenso e molto corto ad un altro poco intenso e molto lungo. Così un uomo può preferire dei lauti pranzi per poco tempo dell'anno, ed una parca mensa per tutto l' anno. Lo stesso si dee dire del dolore. Un uomo preferisce alcune volte un dolore molto intenso e molto corto ad un altro meno intenso e molto lungo. Così accade a quegli ammalati che si sottopongono alla più penosa cura, per acquistar la sanità. Accade alle volte il contrario: si preferisce di menar la vita intera con alcuni dolori piuttosto, che per sottoporsi per brevissimo tempo ad una cura molto penosa.

Non solamente noi compariamo un piacere con un altro piacere; un dolore con un altro dolore; ma paragoniamo eziandio un piacere con un dolore, un dolore con un piacere. Una tale valutazione è giornaliera. L' industre agricoltore che suda e gela dall' alzar del sole sino al tramontar del medesimo, preferisce questo penoso travaglio al piacere, legato alla soddisfazione dei suoi bisogni, e dal vedere che alla sua famiglia nulla manca. Giacobbe preferì una fatica a sofferenza di più anni al piacere, che prevedeva dover gustare dal possesso di Rachele. Vi ha un' infinità di casi, in cui si sa senza equivoco, che un certo dolore è minore di un certo piacere, o che un certo piacere è minore di un certo dolore.

§. 66. La *felicità* è la somma dei piaceri rimasta dopo la sottrazione della somma de' dolori. L' *infelicità* è la somma de' dolori rimasta dopo la sottrazione della somma dei piaceri. Ma per fare queste addizioni è necessario avere riguardo a tutto il tempo dell' esistenza dell' essere capace di felicità, o d' infelicità. La felicità, e l' infelicità dipendono dunque dal rapporto fra la somma de' piaceri e la somma de' dolori. L' uomo il più felice non è sempre colui, che ha avuto la maggior somma dei piaceri. I dolori nel corso della sua vita hanno diminuito la sua felicità, e la loro somma ha potuto esser tanto grande che l' eccesso della somma de' piaceri su la somma de' dolori sia molto piccolo, o pure se è possibile la somma de' dolori supererà la somma de' piaceri. L' uomo il più felice, è colui in cui, l' eccesso della somma de' piaceri su la somma dei dolori è il massimo. Se le due somme sono uguali l' uomo non può riguardarsi nè come felice, nè come infelice. Se la somma de' dolori è maggiore della somma de' piaceri l' uomo è infelice; e lo è tanto più, quanto l' eccesso della prima somma su la seconda è maggiore.

Sebbene i piaceri ed i dolori sembrino di spezie differenti; noi paragoniamo gli uni cogli altri quelli, che sembrano i più eterogenei. Un uomo preferisce il piacere della let-

tura di un libro al piacere de' sensi; e quindi impiega il suo danaro alla compra di un libro piuttosto che alla compra di un piacere de' sensi. Sia dunque qualsivoglia un piacere, esso può paragonarsi con qualunque altro, che si crede il più eterogeneo, e con un dolore ancora quale che siasi.

La prudenza consiste dunque nell' esatto calcolo dei piaceri, e dei dolori. Ma come l' uomo può ingannarsi in tal calcolo? Quali sono le cagioni de' suoi traviamenti circa la sua felicità? È questo un esame importante: ma prima di farlo risolviamo un' altra quistione. Si domanda: *In questa vita la somma de' piaceri è ella minore, uguale, o maggiore della somma de' dolori?*

Il Signor *Maupertuis* pretende, che nella vita ordinaria la somma de' mali sorpassa quella de' beni. *Robinet* che il male è uguale al bene. *King*, *Leibnizio*, ed altri filosofi, co'quali son d' accordo, pretendono, che il bene di questa vita è maggiore del male.

Ecco le ragioni della prima opinione.

Il piacere è una percezione, che l'anima ama meglio di avere, che di non avere: una percezione nella quale l'anima vorrebbe continuare, durante la quale ella non desidera nè il passaggio ad un' altra percezione, nè il sonno. La pena al contrario è una percezione, che ama meglio di non avere, che di avere; una percezione che ella vorrebbe evitare durante la quale desidera il passaggio ad un' altra percezione o il sonno.

Se si esamina la vita, dice Maupertuis, colla luce di tali idee, si troverà che essa è piena di pene, e che i piaceri son molto rari. In effetto quanto son care quelle percezioni, di cui l' anima ama la presenza? La vita è ella altra cosa, se non che un desiderio continuo di cambiar di percezione? Essa passa ne' desideri, e tutto l' intervallo che ne separa l' adempimento noi lo vorremmo annientato. Se Dio contentasse i nostri desideri, distruggendo il tempo che noi vorremmo soppresso, il vecchio sarebbe sorpreso vedendo il poco tempo della sua vita: forse la durata della

più lunga vita sarebbe ridotta a poche ore. Ora tutto questo tempo, di cui si avrebbe voluto la soppressione, per passare allo adempimento dei suoi desideri, cioè per passare ad altre percezioni, non è composto, che di momenti infelici.

Tutti i divertimenti degli uomini, continua il filosofo citato, provano l' infelicità della loro condizione: tutti cercano, in occupazioni serie o frivole, l' obblio di se stessi. Queste distrazioni non bastano: eglino han ricorso ad altri mezzi: alcuni per mezzo de' liquori eccitano nella loro anima un tumulto, durante il quale ella perde l' idea che la tormentava; altri per lo fumo del tabacco cercano di sottrarsi alla noja: ed altri cercano nell' uso dell' oppio, che gli pone in una specie di estasi, una calma a' loro dolori. Nell' Europa, nell'Asia, nell' Africa e nell' America tutti gli uomini han cercato un rimedio al mal vivere. (1)

Facciamo alcune riflessioni su l'esposta dottrina.

Un uomo affetto da un desiderio vorrebbe certamente soppresso tutto quel tempo che lo separa dall' oggetto desiderato; ma ciò importa forse lo stesso che volerlo sottratto dal tempo della sua vita? credo di no; un uomo in questo caso vorrebbe essere in possesso dell' oggetto desiderato: egli vorrebbe che l' oggetto fosse suo nel tempo presente piuttosto che nel tempo futuro. Ma ciò non significa certamente, che un tal uomo vorrebbe comprare la presenza dell' oggetto desiderato colla diminuzione del tempo del viver suo. Supponiamo, che l' uomo di cui si parla, conoscesse di dover vivere ottanta anni, e che per ottenere l'oggetto desiderato vi voglia il tempo di dieci anni; un tale uomo a cui si proponesse di scegliere o di avere l' oggetto desiderato nel momento presente, o di vivere settanta anni invece di ottanta, o di vivere ottanta anni, e possedere l'oggetto desiderato fra altri dieci anni, un tal uomo, io dico, qual partito sceglierebbe? Sceglierebbe forse il primo par-

(1) Maupertuis Saggio di filosofia mor. cap. 11.

tito invece del secondo? Io credo anzi, che egli sceglierebbe il secondo invece del primo.

Io ammetto con Elvezio l'esistenza delle passioni *forti*, cioè di quelle passioni il cui oggetto è talmente necessario all'uomo appassionato, che la vita gli è di pena senza il possesso di questo oggetto. Io parlerò appresso di tali passioni; intanto osservo, che quando il possesso dell'oggetto desiderato si riguarda o come futuro, o come probabile, o almeno come possibile; il piacere di previdenza, che sperimenta l'uomo appassionato, fa sì, che ne' momenti che lo separano dall'oggetto della sua passione, la somma dei piaceri sia maggiore di quella de' dolori.

L'uso de' divertimenti non prova mica la maggioranza de' dolori relativamente ai piaceri. Esso prova, che l'uomo ha bisogno di essere occupato: esso prova pure l'abbondanza de' mezzi, per soddisfare un tal bisogno.

L'uomo ama di vivere su di questa terra, egli abborrisce la morte. Ciò non potrebbe accadere se la somma dei dolori fosse o maggiore o uguale a quella de' piaceri; nel primo caso egli non vorrebbe vivere, perchè non può amare il dolore; nel secondo egli sarebbe indifferente alla vita. Fa d'uopo dunque concludere che la somma de' piaceri è maggiore in questa vita di quella de' dolori.

I suicidi non sono un'obbiezione valevole contro di questa verità; poichè se la somma de' dolori, nel momento in cui il suicida odia la vita, è superiore a quella de' piaceri, non segue, che la somma dei piaceri provati sino al momento di cui parliamo sia minore della somma de' dolori. Ora nel calcolo bisogna tener conto di tutti i piaceri antecedenti al momento in cui odia la vita.

Quando l'uomo si trova nello stato di sanità, e privo di qualunque dolore, il sentimento stesso del proprio essere è un sentimento piacevole; e se noi non vi teniamo conto, ciò avviene perchè non vi prestiamo attenzione.

I cristiani, dice Bayle, sanno che il paradiso è un bene maggiore di qualunque altro; intanto eglino amano di vive-

re su di questa terra; l'amor della vita può dunque stare col giudizio, che sia miglior cosa morire che il vivere. L'amor della vita non prova dunque la maggioranza de' piaceri relativamente ai dolori. Questo argomento è un sofisma. Abbiamo osservato, che la volontà è determinata non dal giudizio del bene di un oggetto, ma dall' impressione piacevole, che l'oggetto produce. Si può dunque giudicare essere un maggior bene l'andare in paradiso, che il vivere su questa terra: ed intanto essere maggiormente commosso dai beni terrestri, che da quelli veduti nella futura vita. A ciò possono ancora concorrere molte cause, che non è qui luogo di esaminare. Il voler vivere su questa terra suppone certamente, che si sente maggior piacere che dolore.

§. 67. Ma quali sono le cause per le quali l'uomo correndo sempre verso la felicità, si trova spesso in braccio del dolore? Abbiamo cennato di passaggio una di queste cause. *Ella è la mancanza di attenzione a tutte le circostanze degl i oggetti, circa i uali si versa la nostra scelta.*

Da questa mancanza nasce la differenza fra i piaceri preveduti nell'assenza degli oggetti, ed i piaceri sentiti cioè quelli che seguono, o che sarebbero seguiti dal possesso degli oggetti. Da un tal difetto di attenzione nasce ancora la differenza fra i dolori preveduti e quelli che seguono, o che sarebbero seguiti dal possesso degli oggetti. Agitato da una viva ambizione aspira Cesare all' impero di Roma: egli rivolge la sua attenzione alla solenne pompa del suo trionfo: mira i re della terra che a lui si prostrano davanti: scorge le genti, che attonite ammirano le sue vittorie: vede il mondo che tutto dipende da' suoi cenni. In una parola l'attenzione di questo celebre capitano è tutta rivolta alle circostanze piacevoli dell' impero di Roma. Essa prescinde dalle circostanze dolorose: egli non vede che il rovesciare il governo stabilito, e l'usurparne l'autorità è un' azione rea, la quale sarà accompagnata da vivi rimorsi: non vede, che quel trionfo esterno non è che una vana pompa; poichè gli uomini che lo acclamano colle labbra lo maledicono col cuore;

che egli sarà riguardato interiormente da quegli stessi, che l' adulano, come un tiranno, ed uno oggetto degno di odio, di disprezzo; che nel progresso de' secoli rammentandosi la storia de' tempi suoi, si vorrà piuttosto esser Catone, che squarcia le sue viscere, che non già Cesare trionfante: egli non vede che l'usurpato potere non può dargli quella tranquillità, senza di cui non può stare la felicità, e che molti pugnali in ogni istante possono trucidarlo. L'Attenzione di questo ambizioso guerriero è dunque rivolta alle dolcezze solamente dell'usurpato impero; essa sdegna di fissarsi alle amarezze che ne sono inseparabili: inoltre l' uomo di cui parliamo lascia di considerare il quadro opposto. Egli poteva riflettere, che potendo opprimere la libertà della propria patria, lo stabilirla sopra solidi fondamenti, sarebbe un' azione generosa, accompagnata dalla più viva gioja; che ella produrrebbe una gloria verace, ed immortale; e che quest' azione sarebbe accompagnata da un' interna tranquillità.

Un uomo dee scegliere o di passare il tempo nella dissipazione, ne' piaceri de' sensi, e nel divertimento; o pure di passarlo nello studio, e nella meditazione: egli si appiglia al primo partito invece del secondo, nel primo non vede, che una successione non interrotta di piaceri; nel secondo non vede, che una via seminata di spine: egli non vi scorge che il solo dolore del travaglio. Egli non fa attenzione, che i piaceri che s' incontrano nella prima strada son passaggieri; che i piaceri de' sensi ripetuti diminuiscono di vivacità: che quelli incontrati nel giuoco sono accompagnati da vivi dispiaceri; che l'abuso de'piaceri de' sensi consuma le forze del corpo; che conduce a collisioni cogli uomini, le quali turbano la tranquillità dell' anima. Egli non fa attenzione, che la pena del travaglio dello studio non è tanto grande, e che scema coll' uso; che il piacere risultante dalla cognizione della verità è uno de' piaceri più vivi della vita; che esso è un piacere costante; e che si aumenta invece di diminuire; che la scienza è seguita dal piacere costante della gloria, e che essa è un mezzo per procurarci una vita agiata e comoda,

e che l'uomo fornito di scienza può dire con verità: *io porto meco tutti i miei beni.*

Se Napoleone agitato dall'ardente ambizione di comandare alla terra intera, e ebbro di piacere prevedendo, che quasi tutta l'europa marcia con lui contro la Russia; ciò avviene perchè egli rivolge la sua attenzione solamente all'esteriore della gran macchina, non già alle molle occulte, che la fanno muovere: egli non vede, che i suoi alleati nell'esterno sono nell'interno i suoi più crudeli nemici: non vede che un momentaneo rovescio dirigerà contro di lui tutta quella forza alleata diretta contro il suo potente nemico. Questo difetto di attenzione alle circostanze dispiacevoli dell'impresa fu la cagione della ruina di questo sommo capitano.

La seconda cagione de' nostri errori nel conseguimento della felicità è *la diversa impressione, che i beni, ed i mali ci fanno, secondo la minore o maggior lontananza dal futuro, in cui si prevedono.* I beni ed i mali preveduti son simili agli oggetti visibili: essi hanno una maggiore o minor grandezza a proporzione del tempo più vicino o più lontano, in cui si prevedono. Un bene grande futuro, ma molto lontano dal tempo presente, ci diletta molto poco; laddove un bene molto minore ma molto vicino al tempo presente ci reca maggior diletto. Similmente un male grande veduto in molta lontananza si teme poco, e fa impressione minore di un altro men grande veduto in maggior vicinanza.

Ma il tempo più lontano e più vicino nulla scema, e nulla aumenta riguardo alla somma reale de' beni e de' mali. In questo calcolo si dee prescindere dal tempo; poichè dovendo il calcolo istituirsi relativamente all'intera durata del nostro essere, la considerazione del tempo non può avervi alcuna influenza. Difatto trattandosi di calcolare la somma de' piaceri e de' dolori dell'intera nostra vita su di questa terra; vale lo stesso, di aver gustato dieci piaceri nello stesso grado nell'anno vigesimo della nostra età che nell'anno quarantesimo. I piaceri medesimi, e che serbano la stessa quantità, nel calcolo della felicità dell'intera vita, hanno

lo stesso valore a qualunque periodo della nostra età si riferiscano.

Da ciò segue, che il tempo influisce nella forza de' nostri desideri; ma non già nella somma de' piaceri, e dei dolori, che nascono dalle determinazioni della nostra volontà. Quindi avviene, che un minor bene in se, perchè produce, per la sua vicinanza di tempo, una maggior dilettazione preveniente, è scelto in preferenza di un bene maggiore, che per la sua lontananza di tempo produce una dilettazione preveniente minore. Similmente si preferisce di soffrire un male maggiore ad un male minore, quando il primo, per la sua lontananza di tempo, si abborrisce meno del secondo, il quale si vede in un tempo più vicino. È questa una feconda sorgente de' traviamenti della nostra volontà. È questa una delle ragioni, per le quali anche coloro che sono persuasi della esistenza del Paradiso e dell' inferno, sono poco commossi dalla speranza de' beni dell' altra vita e del timore de' dolori dell' inferno.

Noi sogliamo usare indifferentemente i termini di piacere, e di bene; di dolore e di male. Ma parlando con precisione, il bene è la causa del piacere, il male è la causa del dolore. Da ciò segue, che per non errare nel calcolo de' nostri piaceri, e de' nostri dolori, fa d' uopo non ingannarci circa gli effetti de' beni, e dei mali. Ora avviene spesso, che per un falso giudizio su la certezza e su la probabilità del seguimento di tali effetti noi c' induciamo ad alcune risoluzioni, le quali c' immergono in un abisso di pene. Gli esempi renderanno sensibile questa verità. Un uomo medita un gran misfatto, che egli crede dovergli riuscire molto utile. Questa utilità preveduta è legata al non iscovrimento dell' autore del misfatto, egli crede o impossibile un tal scovrimento, o pure difficilissimo: per un giusto calcolo delle probabilità, lo scovrimento di cui parliamo è molto probabile. Se questa maggior probabilità dello scovrimento del misfatto piuttosto che dell' occultazione dello stesso si fosse tenuta presente da questo malvagio uomo

una tal riflessione avrebbe potuto distoglierlo dal commetterlo. Più, l'autore del misfatto per un falso calcolo di probabilità, giudica essergli molto facile di corrompere i giudici, e così sottrarsi alla meritata pena. *L' ignoranza e l' errore su gli effetti, che seguono dalle nostre azioni libere influiscono ne' traviamenti della nostra volontà*; e fanno che la stessa, come l' Issione della favola invece di Giunone abbracci nube fugace. È questa la terza cagione de' nostri inganni nel conseguimento della felicità. Vi sono, osserva Leibnizio, delle persone, che si rappresentano le delizie ineffabili del paradiso; ed intanto si contenterebbero volentieri della felicità di questo mondo. Ciò deriva in parte, secondo lo stesso filosofo, dal non essere tali persone molto persuase dell' esistenza del paradiso; e checchè ne dicono un' incredulità occulta regna nella loro anima.

§. 68. Alcuni filosofi riguardando il corpo come il solo istrumento della nostra felicità e della nostra miseria, o concentrando tutte le facoltà dello spirito nella sola sensibilità, non conoscono altri piaceri se non quelli che dipendono immediatamente dall' impressione degli oggetti esterni su de' nostri sensi: nè altri dolori conoscono se non quelli che immediatamente dipendono dalle stesse impressioni esterne.

Vi furono nondimeno de' filosofi, che dando troppo allo spirito, non ammisero se non che i piaceri, ed i dolori, che egli trova in se stesso.

La vera filosofia consultando la natura rigetta ugualmente queste due opinioni opposte.

Ella ammette i piaceri del corpo, ed i piaceri dello spirito, i dolori del corpo e quelli dello spirito. Un tal linguaggio però potrebbe condurre in errori. Tutti i piaceri e tutti i dolori appartengono esclusivamente allo spirito; poichè egli solo è capace di sensazioni, di percezioni, di pensieri. Il piacere che si trova soddisfacendo i naturali bisogni della fame, e della sete, risiede nello spirito, come nello spirito stesso risiede il piacere che nasce dalla conoscenza della verità e dalla pratica della virtù. Ma egli è ve-

ro, che alcuni piaceri, come alcuni dolori, nascono immediatamente dall' impressione degli oggetti su i nostri sensi, ed altri nascono immediatamente da ciò che accade nell'anima stessa. Un suono armonioso mi diletta, un tal piacere sensibile nasce dall' impressione, che l' aria mossa produce su l' organo delle orecchie. Ma se un uomo mi annunzia la morte di un amico; questi suoni articolati non producono immediatamente e per se stessi, il dolore che nasce in me: essi risvegliano alcuni pensieri de' quali son segni, e questi pensieri son dolorosi; quindi un uomo, che odierebbe il mio amico, all'annuncio della morte di lui sperimenterebbe del piacere invece del dolore che io sperimento, ed un altro a cui il mio amico è ignoto, sarebbe indifferente all' annuncio di questa morte. Il piacere che nasce dalla coscienza della scoverta della verità, come quello che nasce dalla coscienza della pratica della virtù, dipendono immediatamente da ciò che accade nell' interno dell' anima, cioè dipendono dalle proprie operazioni di questa sostanza intelligente ed attiva. La distinzione dunque fra i piaceri dello spirito e quelli del corpo, come ancora fra i dolori dello spirito ed i dolori del corpo, bene intesa e sviluppata, dee ammettersi.

Vi sono tante specie di piaceri quante specie di desiderî. Nel §. 17.° ho ridotto a sette i nostri desiderî primitivi: i piaceri relativi all'appetito sensitivo sono i soli che possono chiamarsi piaceri del corpo: gli altri piaceri sono i piaceri dello spirito. Ma in questa classificazione fa d' uopo mirare all' ultimo oggetto del desiderio. Per cagion di esempio si può desiderar la gloria come mezzo di acquistare del danaro, ed il danaro può desiderarsi come mezzo di godere dei piaceri de' sensi. In questo caso il piacere della gloria, sebbene in se stesso intellettuale, per se stesso è subordinato al piacere de' sensi; e può sotto tal riguardo ridursi a questa specie; ma la gloria si può desiderare per se stessa e per se stessa può desiderarsi la scienza, la virtù ec.; i piaceri che nascono dal possesso di tali og-

getti intellettuali sono propriamente i piaceri intellettuali, o dello spirito.

Stabilita la distinzione de'piaceri e dei dolori, fa d'uopo paragonare l'una all'altra ciascuna specie di piaceri e ciascuna specie di dolori. Questa comparazione ci somministrerà delle verità importanti su l'oggetto che ci occupa,

I piaceri de' sensi son passaggieri. I piaceri, che nascono dalla conoscenza della verità, e dalla pratica della virtù son costanti. È questa una verità, che la giornaliera esperienza c'insegna. Il piacere il più vivo legato all'atto della generazione non è che momentaneo.

Il piacere che sperimentò il gran Galileo nella scoverta delle leggi del moto dei gravi, durò quanto durò la vita di questo grande uomo. Il piacere che l'uomo virtuoso sperimenta nell'esercizio della virtù è permanente ancora e l'accompagna sino alla tomba.

Percorrendo i più grandi piaceri de' sensi, si vedrà, che *la frequenza di essi ne diminuisce la forza. Al contrario i piaceri, che nascono dalla conoscenza della verità, e dalla pratica della virtù, invece d'indebolirsi per la ripetizione, crescono.*

I piaceri de' sensi possono, per se stessi esser cagione di dolori sensibili. I piaceri che nascono dalla conoscenza della verità, e dalla pratica della virtù, non producono per se stessi de' dolori della stessa spezie. Gettate gli occhi sugli ubbriachi, sugli uomini dediti alla crapula ed alle dissolutezze, paragonate questi uomini cogli Aristidi, e coi Newton, e la verità che vi annuncio, vi sembrerà incontrastabile.

I piaceri de' sensi, fuori del caso in cui servono a ristorare le forze del corpo e quelle dello spirito, non conducono giammai ad altri piaceri. La conoscenza della verità, la pratica della virtù possono condurre ad altri piaceri. L'uomo fornito di scienza è un oggetto di rispetto per tutti gli uomini. La gloria o presto o tardi lo segue. Il piacere della gloria è uno de'più vivi piaceri per l'uomo. L'uomo fornito di scienza ha in se il mezzo di essere utile agli altri, e perciò può

permutare l' uso della sua scienza col rappresentante di tutti i beni esterni o delle ricchezze, vale a dire col danaro. La pratica della virtù rende l' uomo amabile agli altri generalmente parlando, e questo amore può servire a sottrarci a delle pene, ed a soddisfare ai nostri bisogni.

Io dissi che la conoscenza della verità, e la pratica della virtù possono condurre ad altri piaceri; ma non già che vi conducono sempre e necessariamente. La malvagità degli uomini molte volte perseguita l' uomo illuminato e virtuoso. Quante persecuzioni han seguito la manifestazione della verità! Quante han seguito la pratica della virtù! Socrate è stato condannato a bevere la cicuta. Il Giusto per essenza Gesù di Nazaret fu crocifisso. Ma questi mali non nascono dalla scienza, e dalla virtù per se stesse, ma per accidente, poichè, vi si aggiunge la malvagità degli uomini. La scienza, e la virtù in se stesse, sono amabili per tutti gli uomini. Ma i dolori, che per accidente seguono dalla scienza e dalla virtù non sono che passaggieri. La storia c' insegna, che tutti gli sforzi dell' umana malvagità sono impotenti a rapire all' uomo fornito di merito la lode, che gli è dovuta. Il nome dell' amico della virtù sarà immortale. Tale è il corso della natura, che una Provvidenza eterna ha stabilito.

Paragoniamo le varie specie de' dolori.

I dolori di corpo son passaggieri, i dolori dell' animo che nascono dalla mancanza della scienza, e dalla coscienza del delitto, son permanenti.

Alcuni dolori del corpo conducono, per se stessi, a maggiori piaceri. I dolori dell' animo possono ancora servire nello avvenire, come motivi a rettificare le nostre azioni libere. Il dolore di un' operazione chirurgica, l' amarezza di un medicamento, una cura penosa ristabiliscono la sanità del corpo. I dolori, che seguono dall' ignoranza di alcune verità, possono determinar la volontà all' acquisto della scienza. I dolori che seguono dalle azioni contrarie al proprio dovere, possono pure determinar la volontà, a prendere il cammino della virtù.

§. 69. Per esser felice, per quanto è possibile alle nostre forze, bisogna diminuire la somma de' mali, ed accrescere quella de' beni. Così facendo si avrà il minimo de' mali, ed il massimo de' beni.

I mali sono o irreparabili, o reparabili: i primi o sono necessarî, ed indipendenti dalla nostra volontà, o sono seguele di alcune azioni libere già fatte. Nella prima classe son da riporsi i dolori fisici che ci vengono da cause fisiche; e quelle pure che ci vengono dalla mancanza di mezzi atti a soddisfare i nostri bisogni: così se un uomo ha fame, e non ha alcun mezzo di soddisfarla, il dolore della fame è per lui un dolore irreparabile. Sono eziandio da riporsi fra i mali irreparabili i dolori dell' anima, che ci provengono dall' idea dei mali altrui, come dalle disgrazie di un amico, di un figlio ec.

Qual mezzo può somministrar la filosofia a tanti infelici, che sin dall' infanzia soggetti ad infermità dolorose strascinano tra mille dolori una vita meschina, o che fatti giuoco di avversa fortuna vanno precipitando da uno in un altro abisso di dolori?

Lo spirito umano, come abbiamo osservato in più luoghi, esercita un impero su le sue modificazioni passive. Egli può concentrare la sua attenzione su i dolori che soffre, e può dirigerla altrove. Egli può riguardare il dolore, da cui è affetto, come irreparabile, ed adirarsi contro la causa da cui lo suppone derivato. Lo spirito dell' uomo può dunque aumentare i dolori che l' affliggono. Egli può inoltre diminuire i proprî dolori, dirigendo l' attenzione o verso i beni che seguono da tali dolori, o verso altri oggetti piacevoli. Da ciò segue, che la pazienza è un mezzo, che la filosofia prescrive per la diminuzione de' nostri mali. L' uomo è impaziente per un segreto orgoglio, che gli fa credere esser tutto fatto per lui, onde il male che soffre a lui sembra una tirannia; e perciò con movimenti continui d' impazienza lacera il suo animo, e così invece di diminuire aumenta le sue sofferenze. La pazienza dee dunque nei mali irrepara-

bili venire in soccorso del ben essere dell' uomo. La storia ci mostra, che gli uomini animati da un forte amor di gloria son andati con coraggio a soffrire i più vivi dolori di corpo: ne fan fede gli esempi de' greci, de' romani, ed anche degli altri popoli: Muzio Scevola brucia la destra per avere sbagliato il colpo contro il nemico di Roma, ed Attilio Regolo va ad incontrare presso i cartaginesi i più acuti tormenti. Gli esercizi di Pascal, e di Eulero mostrano ugualmente il gran potere della distrazione: il primo tormentato da un forte dolore di denti sciolse un difficilissimo problema di geometria sublime: il secondo divenuto cieco compone un eccellente trattato elementare di algebra.

Alcuni dolori nascono dalla mancanza de' mezzi atti a soddisfare i nostri naturali bisogni. Anche in ciò la filosofia somministra all' uomo saggio de' rimedi: per conoscerli rimontiamo all' origine de' nostri bisogni. L'uomo ha bisogno degli alimenti per conservare il proprio corpo: il dolore della fame lo spinge a mangiare; quello della sete lo spinge a bevere: mangiando quando si ha fame, e bevendo quando si ha sete si sente del piacere. Questo piacere sentito fa sì, che l' uomo nel seguito mangi e beva non solamente per far cessare il dolore della fame, e quello della sete e per conservare il proprio corpo; ma che mangi e beva spinto dal solo piacere. Io chiamo mezzi necessari alla nostra conservazione quelli, che per se stessi sono sufficienti a liberarci da' dolori della nostra fisica costituzione, ed a conservare sano ed in forze il proprio corpo; chiamo poi mezzi superflui quelli che servono solamente al piacere. L' uomo non solamente dunque va in cerca de' mezzi necessari alla sua conservazione, ma eziandio de' mezzi superflui; egli non solamente desidera ciò che basta a' suoi naturali bisogni; ma brama pure il superfluo pe' suoi piaceri: egli va in cerca de' cibi più saporosi, o delle bevande più squisite; egli oltrepassa i limiti della propria conservazione tanto riguardo alla quantità, che alla qualità de' beni relativi a' suoi naturali bisogni. Così egli contrae l'abito del superfluo. L' uomo nasce nudo, espo-

sto al rigore del freddo, ed all' ardor del caldo, alle piogge, all' intemperie dell' aria: egli ha bisogno di vesti e di ricovero; in ciò egli va anche al seperfluo. Abituato l' uomo al superfluo, sente un vero dolore nella perdita di questo superfluo. Ciò non si vede solamente circa quei beni, che son relativi alla conservazione del proprio corpo; ma eziandio circa quelli, che non sono alla conservazione necessari. Così l' uso degli odori non è necessario alla conservazione; intanto gli uomini si sono assuefatti all' uso del tabacco in modo, che sentono un vero dolore; e forse ancora un vero danno nella sanità quando del tabacco son privi. Da ciò segue che fa d' uopo distinguere due specie di bisogni, la prima comprende i bisogni naturali, la seconda i bisogni abituali.

Noi non possiamo determinare con precisione i limiti, che separano il necessario dal superfluo. Più il necessario ed il superfluo son relativi, non assoluti: l' abito essendo una seconda natura, e noi allora che siamo nel caso di far uso della ragione, e della filosofia, avendo contratto degli abiti segue, che ciò che è superfluo ad uno è necessario ad un altro. Chi mai, fra di noi, di coloro che hanno ricevuto un' educazione da gentiluomo, potrebbe camminar per le strade a piedi nudi nel rigor dell' inverno, senza perire? intanto ciò si pratica ordinariamente da' nostri contadini; e le donne di questi passano le intere giornate co' piedi dentro l' acqua fredda. Sebbene tutto ciò sia vero, pure è da osservarsi, che spesso gli uomini possono molto più di quello, che eglino credono di potere, e che un secondo abito sagacemente, e per gradi introdotti, distrugge l' abito antecedente. Un uomo dedito al vino, trova una gran difficoltà sul principio di farne a meno, ma fate, che egli ogni giorno diminuisca di una picciolissima quantità l' ordinaria dose che soleva tracannare, e fra non molto tempo si troverà in istato di poter senza pena esser contento di poco vino.

Riflettendo, che i beni della fortuna sono incerti, ed esposti a mille pericoli; osservando, che i piaceri de' sensi troppo frequenti diminuiscono di forza, che essi spesso conduco-

no a maggiori dolori; che la vita molle è contraria al perfezionamento dell'uomo, il saggio, che consulta le regole della prudenza, vede bene esser la temperanza uno de' mezzi pel nostro bene essere. Essa consiste 1.° nell'astenersi di quei piaceri, che conducono a maggiori dolori; 2.° nel cercare di diminuire i bisogni abituali, col non esser troppo dedito ai piaceri, anche per se stessi, innocenti. Allora che l'uomo sarà temperante, avrà bisogno di molto poco, e questo poco difficilmente mancherà a coloro, che non sono neghittosi, ed infingardi: quindi difficilmente l'uomo temperante sarà infelice, per mancanza di mezzi sufficienti, a soddisfare i naturali bisogni.

A tutte queste regole, per diminuire la somma de' nostri mali, la vera filosofia ne aggiunge una di molta efficacia, ed è la fiducia nella Provvidenza, che presiede a' destini dell'uomo. Questo domma importante viene in soccorso dell'infelice: esso fa conoscere, che l'uomo virtuoso sarà in ultimo risultamento felice, che i mali di questa vita son passaggieri, e che se l'uomo è punito pe' suoi falli passati, è ciò un beneficio della Provvidenza, per purgarlo delle macchie del vizio, esso fa conoscere che la Provvidenza non lascia di governar i vermi della terra, e che chiunque fida in lei non può essere certamente confuso. Queste riflessioni non sono il risultamento di un misticismo senza fondamento; ma fanno parte delle regole della nostra ragion pratica.

Pazienza, distrazione, temperanza, fiducia nella Provvidenza, ecco i rimedi che la moral filosofia somministra nei mali irreparabili.

§. 70. I mali o sono necessarî, ed indipendenti dalla nostra volontà, o sono effetti delle nostre azioni libere. Queste o sono già fatte, o sono da farsi. Riguardo ai mali che derivano da azioni già fatte; se questi mali si riducono a' rimorsi per alcuni delitti; la sola Religione ce ne offre il rimedio, ed un tal rimedio è, come vedremo, conforme ai lumi della vera filosofia, riguardo agli altri, che derivano dalla violazione delle regole della prudenza, o dagli acciden-

ti, che non potevano prevedersi, i rimedî da praticarsi sono gli stessi sviluppati di sopra pe' mali irreparabili.

Ma vediamo ciò che dee fare il saggio per evitare i mali che possono nascere dalle azioni libere che debbono ancora farsi.

La prima regola si è: *Non operare senza un esame precedente della natura dell' azione, e delle conseguenze che ne derivano.* Una tal regola può riguardarsi come un postulato della ragion pratica anche considerata come prudenza. Diffatto noi diamo la qualità d' imprudente ad un uomo, che opera alla cieca, e senza calcolo de' beni e de' mali.

La seconda regola si è: *prima di tutto esamina, se l' azione che intraprenderai, è uniforme, o contraria al dovere, cioè se è permessa, o vietata.* Una tal regola appartiene pure alla prudenza. Abbiamo dimostrato che l' uomo virtuoso, in ultimo risultamento è felice, il vizioso è infelice. Inoltre abbiamo stabilito, che non dee nel calcolo de' beni e de' mali, riguardo alla intera durata della nostra vita, calcolarsi affatto la maggiore o minor lontananza del tempo futuro, in cui il bene o il male avrà luogo. Da tutto ciò segue, che l' azione virtuosa, considerata in rapporto a tutta la nostra esistenza, è utile; la viziosa al contrario è dannosa. Quindi la regola della prudenza, che prescrive il calcolo de' beni, e dei mali, prescrive pure l' esame se l' azione da intraprendersi sia permessa o vietata.

Se il risultamento dell' esame sarà l' ingiustizia dell' azione, bisogna arrestarsi: l' esame su l' utilità della medesima è inutile, e può riuscire dannoso. Ma quando l' azione si conoscerà di esser permessa, allora s' intraprenderà l' esame circa la sua utilità, e ciò in conformità delle regole sviluppate nel §. 65.°

Abbiamo spiegato le cagioni de' traviamenti della nostra volontà; ed in conseguenza della violazione delle regole del §. citato. Fa d' uopo dunque evitare tali cagioni. Perciò si dee 1.° prestare attenzione a tutte le circostanze dell' oggetto desiderato, ed a tutte quelle dell' oggetto contrario:

2.° non bisogna far entrare in calcolo la lontananza o la vicinanza del tempo: 3.° si dee fare un giusto calcolo dei gradi della probabilità circa gli effetti delle azioni libere, e seguire il maggior grado.

Nella logica mista vi ho detto, che non si dee confondere il saggio col felice, nè lo stolto coll' infelice. I giudizî, io vi ho detto ivi, in forza de' quali gli uomini operano nel corso ordinario della vita, sono per lo più probabili, e non possono per lo più essere che probabili. Ora quando colui che opera segue la maggior probabilità, ancorchè l' evento non corrisponda al fine dell'agente, questi ha operato bene, e non ha di che rimproverarsi; egli sarà infelice non per sua colpa, ma per la forza delle cose, indipendente dalla sua volontà. Un generale, che comanda un armata, vede che dal dar battaglia nelle tali circostanze dee probabilmente seguir la vittoria; ed essere più probabile questa, che la perdita della battaglia: se la guerra è inevitabile, egli opererà, tutto compensato, con prudenza dando battaglia; e se l' evento sarà infelice per la sua armata, egli non avrà di che rimproverarsi.

Un giocatore cimenta al giuoco una grossa somma: se vinco, egli dice, sarò ricco, egli ragiona male. Se vinco, dovrebbe dire, sarò ricco ma se perdo sarò miserabile; la probabilità di vincere e di perdere è uguale; più, io posso colla temperanza esser senza dolori, conservando quello che ho; ed una maggiore ricchezza non mi darà quella felicità che io spero di ottenervi, sarò dunque imprudente se cimento il necessario, su la speranza del superfluo. Se costui giuoca e guadagna, egli opererà da stolto, quantunque l' evento abbia corrisposto alle sue brame. In genere di felicità vale più l'essere esente dai dolori dell' indigenza, che avere alcuni piaceri nascenti dal superfluo.

§. 71. Il primo passo verso la felicità è l' esenzione dai dolori, il secondo è il possesso de' piaceri. Abbiamo veduto, che non possiamo senza riserva abbandonarci a' piaceri dei sensi, e che la temperanza è necessaria al nostro ben esse-

re. Di quali piaceri possiamo noi dunque andare in cerca, e qual genere di vita dobbiamo scegliere? *Quod vitae sectabor iter*?

Gli uomini hanno de' bisogni comuni cogli animali: questi bisogni tendono alla conservazione dell'individuo, ed a quella della propria specie: i piaceri che nascono dalla soddisfazione di tali bisogni sono piaceri fisici, o del corpo. Fin qui i piaceri de' sensi sono nell'ordine. Allora che si ha il necessario per soddisfare tali bisogni, gli uomini sono presso a poco ugualmente felici. Invano si direbbe, che la tavola delle ricchezze è più delicata di quella della comodità. L'artista è egli ben nutrito? Egli è contento. La differente cucina dei differenti popoli prova, che la mensa lauta è la mensa, a cui si è assuefatto. La miglior salsa delle vivande è la fame.

Soddisfatti questi bisogni, se l'uomo restasse ozioso, sarebbe annoiato. La noja è un dolore, che nasce dalla mancanza dell'esercizio della nostra attività. Una mediocre fortuna ci obbliga ella al travaglio? Si ha contratto l'abito per tal travaglio? Si va in cerca della gloria nella carriera delle scienze, e delle arti? Non si è esposto al dolor della noia. L'ozioso vorrebbe provare a ciascun istante delle sensazioni, che richiamassero la sua attenzione; esse solo possono toglierlo alla noja. In mancanza di tali sensazioni egli si libera a quelle, che facilmente può avere. Io son solo; accendo del fuoco: questo mi fa compagnia. Il turco ed il persiano, per sottrarsi al dolore della noja masticano il primo il suo oppio, l'altro il suo betel, spezie di erba stomatica. Il selvaggio si annoia: egli si asside presso di un ruscello, e dirige gli occhi sul torrente. Il cacciatore, assuefatto alla fatica, percorre le foreste: i cibi, che trova nel recinto della sua dimora, comunque fossero deliziosi, non contentano punto il suo desiderio: egli cerca da lungi una caccia difficile a prendere: ne fa fede l'esempio de' re e de' grandi: questi, non esercitano la caccia per mangiare le carni degli animali selvaggi: potrebbero cibarsene, senza andare alla caccia: questo è per loro un rimedio alla noia. Concludiamo, che l'eserci-

zio delle nostre facoltà intellettuali è necessario, dopo la soddisfazione de' nostri primitivi bisogni, per sottrarci alla noia, che risulta dall' ozio. Io dico l' esercizio delle nostre facoltà intellettuali, poichè le operazioni volontarie del corpo son sempre congiunte con un certo esercizio delle facoltà intellettuali.

Supponiamo, che un uomo abbia bisogno di procurarsi, col suo giornaliero travaglio, il necessario per soddisfare i suoi primitivi bisogni; un tal uomo, secondo Elvezio, è capace di due specie di piaceri; de' piaceri fisici, e di quelli di previdenza. I primi sono momentanei, e durano fintanto che i bisogni non sono soddisfatti: i secondi durano in tutto quell' intervallo di tempo, che framezza fra i bisogni sodisfatti, ed i bisogui rinascenti. Ma qui bisogna fare un' osservazione. Il travaglio può destar piacere in quanto si riguarda da colui che travaglia, come un mezzo per soddisfare i bisogni primitivi, ed in tal caso produce i piaceri di previdenza, de' quali parla il filosofo citato: può ancora il travaglio essere riguardato come un esercizio delle facoltà intellettuali, ed in tal caso è un rimedio alla noia. Ciò si conferma coll' esempio della caccia; e con quello della pesca, coi quali esercizî, i grandi si sottraggono al dolor della noia. *L' esercizio delle facoltà intellettuali è dunque un rimedio alla noia, ed insieme una feconda sorgente di piacere.*

Osservate che il dolor della noia è un dolore dello spirito, come il piacere risultante dall' esercizio delle facoltà intellettuali è ancora un piacere dello spirito. Questa osservazione è sufficiente a distruggere la dottrina elveziana, che riduce tutt' i piaceri ai piaceri fisici.

§. 72. L' esercizio delle facoltà intellettuali consiste nell' esercizio delle facoltà di analisi, e di sintesi.

Nella psicologia vi ho spiegato le diverse specie di sintesi; la sintesi reale, la sintesi ideale, la sintesi immaginativa civile, e la sintesi immaginativa poetica. Vi ho detto dippiù che l' analisi è una condizione per la sintesi.

La coscienza dell' esercizio di queste diverse spezie di sintesi è sufficiente a sottrarci al dolor della noia. Siccome il

corpo ha bisogno degli alimenti, acciò la sua vita sia conservata, così la vita dello spirito ha bisogno dell'alimento della meditazione. Ma vi ha dippiù, un tal sentimento è un sentimento piacevole; e ciascuna spezie di sintesi produce un piacero, che le è proprio. La sintesi reale, e la sintesi ideale tendono tutte e due alla conoscenza della verità, quindi producono il piacere che nasce da questa conoscenza. La sintesi immaginativa civile produce pure il piacere, che nasce dalla conoscenza del vero, poichè fa conoscere gli effetti di alcune date combinazioni; ella produce inoltre nell'autore di questa sintesi il piacere, che nasce dalla coscienza dell'invenzioni. La sintesi immaginativa poetica produce il piacere particolare del bello.

Questo piacere non appartiene mica esclusivamente a questa sintesi; ma eziandio a tutte le altre. Così la sintesi reale ci può presentare alcuni oggetti che noi diciamo *belli*; ed alcuni altri che diciamo *brutti*. Un vitello, un agnello possono esser belli; un rospo, una serpe sono oggetti brutti. L'analisi, ed indi la sintesi di tali oggetti, dandoci la conoscenza di essi producono il piacere, che nasce dalla conoscenza della verità; ma la conoscenza dell'oggetto bello produce il piacere particolare del bello, come la conoscenza dell'oggetto brutto produce il dispiacere particolare della bruttezza. La sintesi immaginativa civile produce pure il piacere della conoscenza della verità, e quello, nell'autore di essa, della coscienza dell'invenzione, ed anche quando l'oggetto fattizio lo comporta, il piacere del bello. La sintesi ideale, oltre del piacere della conoscenza del vero, può pure produrre il piacere del bello. Leggendo un trattato di geometria, o di aritmetica possiamo pure dire: è questo un bel trattato.

Il vero, ed il bello non sono mica identici, ma essi hanno fra di essi molti punti di contatto e di rapporto. Non ogni vero è bello, nè ogni bello è vero. Ed eccomi presentata l'occasione di ragionarvi del bello.

§. 73. Ogni bello piace, ma non tutto ciò che piace è

bello ; poichè una semplice impressione piacevole non costituisce propriamente il bello.

Io chiamo *bello fisico* un oggetto composto, il quale ci desta un complesso di sensazioni piacevoli, che possiamo l'una dall'altra distinguere, e che concorrono tutte a formare nell'anima una modificazione piacevole.

Da ciò vedete, esser necessario tre condizioni, acciò un oggetto possa riguardarsi come un *bello fisico*. La prima si è che esso desti molte sensazioni, che noi riferiamo allo stesso oggetto, e che possiamo l'una dall'altra distinguere: la seconda è, che ciascuna di queste sensazioni sia piacevole, e la terza è, che ciascuna sensazione non si opponga al piacere dell'altra, ma che tutte queste sensazioni piacevoli concorrono a produrre una modificazione interna nello spirito, che sia piacevole. Vi possono essere impressioni piacevoli, isolatamente considerate, ma che unite producono una disaggradevole impressione. Tale sarebbe l'effetto di due stessi istrumenti, che suonassero due pezzi di musica diversi.

Da questa nozione del bello fisico segue 1.° che non vi ha sensazione, la quale non possa concorrere a produrre il piacere della bellezza. Quando un poeta vuol descriverci un bel luogo, egli non ci presenta solamente le varie sensazioni piacevoli relative alla vista ; ma vi unisce pure quelle relative al tatto, all'udito, al gusto, all'odorato. Può servir di esempio questo bel passo di Virgilio nell'egloga decima, *Hic gelidi fontes, hic mollia prata Lycori, Hic nemus; hic ipso tecum consumerer aevo! O Licori si trovano qui delle fresche fontane, de' prati coperti d'un erba morbida, dei boschetti. Ah! qui amerei passar teco la vita.*

Concorrono a render bello l'oggetto che ci presenta Virgilio, le sensazioni del gusto e della vista per le fresche acque, quelle del tatto e della vista per i prati coperti di molle erba.

Il genio di Tasso, nel canto decimoquinto della Gerusalemme liberata, aduna tutta la varietà delle sensazioni piacevoli, per presentarci la bellezza de' giardini di amore di Armida.

» Aure fresche mai sempre ed odorate
» Vi spiran con tenor stabile e certo :
» Nè i fiati lor , siccome altrove suole ,
» Sopisce , o desta ivi girando il sole.

» Nè, come altrove ei suol , ghiacci , ed ardori,
» Nubi , e sereni a quelle piaggie alterna:
» Ma il Ciel di candidissimi splendori
» Sempre s' ammanta, e non s' infiamma o verna.
» E nutre ai prati l' erba , a l' erba i fiori ,
» Ai fior l' odor , l' ombra a le piante eterna.
» Siede sul lago , e signoreggia intorno
» I monti , e i mari , il bel palagio adorno.

» I cavalier per l' alta aspra salita
» Sentiansi alquanto affaticati , e lassi ,
» Onde ne gìan per quella via fiorita
» Lenti , or movendo , ed or fermando i passi.
» Quando ecco un fonte, che a bagnar gl' invita
» L' asciutte labbra , alto cader dai sassi ,
» E da una larga vena , e con ben mille
» Zambilletti spruzzar l' erbe di stille.

» Ma tutta insieme poi tra verdi sponde
» In profondo canal l' acqua si aduna ;
» E sotto l' ombra di perpetue fronde
» Mormorando sen va gelida , e bruna;
» Ma trasparente sì che non asconde
» Dell' imo letto sua vaghezza alcuna:
» E sovra le sue rive alto s' estolle
» L' erbetta, e vi fa seggio fresco, e molle.

» Ecco il fonte del riso , ed ecco il rio ,
» Che mortali perigli in se contiene.
» Or qui tener a fren nostro desio ,
» Ed esser cauti molto a noi conviene ,

» Chiudiam le orecchie al dolce canto e rio
» Di queste del piacer false sirene.
» Così n' andar fin dove il fiume vago
» Si spande in maggior letto , e forma un lago.

» Quivi di cibi preziosa e cara
» Apprestata è una mensa in su le rive ;
» E scherzando sen van per l' acqua chiara
» Due donzellette garrule e lascive ,
» Che or si spruzzano il volto , or fanno a gara
» Chi prima a un segno destinato arrive.
» Si tuffano talora ; e 'l capo e 'l dorso
« Scoprono al fin dopo il celato corso.

§. 74. L' idea di limitare il bello fisico agli oggetti della vista , come han fatto alcuni estetici , è derivata da un fatto. È certo , che lo spirito ha maggior facilità , e perciò maggior piacere a richiamarsi le percezioni visuali, che ogni altra spezie di percezioni ; e nel medesimo tempo non può negarsi , che le percezioni visuali , essendo unite coll' idea dell' estensione ci presentano un numero di varietà molto più grande di quello , che ci presentano le altre percezioni sensibili. La vista somministra al pittore ed allo scultore tutti i soggetti su i quali il loro genio si esercita. Essa fornisce alla poesia descrittiva le sue più belle immagini , e la più gran parte di tutti i materiali, che ella pone in opera.

Egli è certo , dice il celebre Padre Andrès gesuita (1) , che tutti i nostri sensi non hanno mica il privilegio di conoscere il bello. Ve ne sono tre che la natura ha escluso da questa nobile funzione. Il gusto , l' odorato , ed il tatto son questi sensi , sensi stupidi e grossolani che non cercano se non quello che è loro piacevole , senza mettersi in pena del bello. La veduta , e l' udito sono le sole delle nostre facoltà corporali , che abbiano il dono di discernerlo. Che non me se ne domandi la ragione. Io non ne conosco altra,

(1) Saggio sul bello cap. 1.

se non che la volontà del Creatore, che fa come gli piace la distribuzione de' suoi doni. Ma con buona pace dell' illustre scrittore io non trovo interamente esatto ciò che egli dice. Fa d' uopo distinguere un bello risultante dalla varietà delle sensazioni, che si riferiscono a più sensi, ed un bello risultante dalla varietà delle sensazioni, che si riferiscono ad un sol senso. Il primo è quello che si scorge nei pezzi rapportati di Virgilio e di Tasso: il secondo è il bello ottico, ed il bello acustico; l'uno de' quali comprende le sole sensazioni visuali, l' altro solo le sensazioni di suono.

Nasce un dubbio: le sensazioni del tatto possono esser varie: distinguibili l' una dall' altra, o piacevoli; perchè dunque non vi sarebbe un bello fisico risultante dalle sole impressioni del tatto? Se nel calore estivo presentate al tatto una superficie ben levigata di un marmo di una figura quadrata o rettangolare, le diverse sensazioni di liscio, freschezza, e l' uguaglianza delle impressioni de' lati, non costituiscono forse un bello fisico relativo al tatto? Qual ragione abbiamo quindi di limitare alle sole sensazioni della vista il piacere del bello, che questo marmo presenta agli occhi? Facendo l' analisi del gruppo delle due specie di impressioni, paragonandole insieme, non si vede certamente la ragione di una tal preferenza, la quale perciò rimane arbitraria affatto. Un cieco nato, dice Ancillon, non saprebbe esser poeta, comunque feconda, e comunque ricca fosse la sua immaginazione. Egli non potrebbe pingere gli oggetti, se non che per le forme che il senso del tatto gli avrebbe rivelate. Ma i poeti pingono la natura per la successione de' moti e de' colori, le passioni umane per la successione delle attitudini, dei gesti, giuoco della fisonomia, tutte cose ignorate dai ciechi nati. Un cieco nato potrebbe essere disegnatore, ma non potrebbe esser pittore: egli potrebbe riprodurre nella scoltura le forme regolari dei corpi, ma bisognerebbe che rinunciasse interamente all' espressione (1).

(1) Sviluppamenti del me umano cap. II.

Dal fin qui rapportato può dedursi, che una certa limitata bellezza può pure esser l' oggetto del solo tatto.

Ma checchè ne sia di ciò i sensi della veduta e dell' udito sono i più estesi, ed i più capaci di varietà d' impressioni. La prima si estende sino alle volte azzurre del firmamento, e sente le bellezze, che presenta insieme la vastità delle acque colla varietà delle piante, degli animali, e delle diverse elevazioni della terra. Il secondo non solamente prende nelle nuvole il rumore del tuono, sente nelle campagne la melodia dell' usignuolo; ma penetra nell' interno degli uomini, e dal variare del tuono della voce deduce la diversità degli affetti umani. Divido perciò il bello fisico in *bello semplice*, ed in *bello complesso*: il primo non è relativo a più di un solo senso, il secondo è relativo a più di un senso. Suddivido il bello semplice in *bello ottico*, ed in *bello acustico*. Il bello ottico è il bello visibile. Il bello acustico è il bello de' suoni.

§. 75. Tutte le nostre facoltà intellettuali concorrono a produrre il piacere del bello fisico, cioè la sensibilità, le facoltà meditative, e l' immaginazione. Riguardo a questa ultima facoltà potrebbe nascer qualche dubbio: poichè l' oggetto bello, che ci è presente, si sente, non s' immagina; pure riflettendo attentamente, si vedrà, che l' immaginazione, anche quando l' oggetto bello colpisce i nostri sensi, concorre a produrre il piacere della bellezza. Quando vedo, nei giardini di amore di Armida, preparata una bella mensa, l' immaginazione anticipando su i sensi mi fa gustare i piaceri del gusto. Un viaggiatore, stanco e riscaldato dal calore estivo, vedendo in distanza alle ombre degli alberi una bella fontana, da cui scorre un' acqua limpida, è colpito dal piacere; ed a produrre questo vi concorre la previdenza del riposo, del rinfrescamento, e del dissetarsi.

Abbiamo veduto nella logica mista come il sentimento della credenza, o dell' aspettazione del futuro simile al passato, sia un effetto della immaginazione. Abbiamo inoltre ivi splegato come un tal sentimento può divenire ragionato. Con

questi mezzi la immaginazione si slancia nello avvenire. Questa facoltà dunque lega il presente col passato e col futuro. Se odo nella vicina strada la voce di un mio caro figliuolo che da gran tempo era assente, l' immaginazione slanciandosi nel passato, mi fa riconoscere questa voce per la voce del figliuol mio; slanciandosi nell' avvenire mel fa riguardare come presente ai miei occhi, e mi fa gustare in previdenza il piacere di stringerlo fra le mie braccia. Questa facoltà ha perciò un influenza sul bello fisico. Essa aggiunge una nuova delizia alle bellezze della natura, che colpiscono i sensi: essa vi associa l' idea di beneficenza, riguardando lo spettacolo dell' universo come l' opera di una causa benefica. Dall' aspetto brillante, che ci offrono le ricche produzioni della terra, e le stagioni che le favoriscono, l'immaginazione trasporta il nostro pensiere agli esseri sensibili che ne godono, e ci fa gustare i loro piaceri.

L' influenza poi dell' immaginazione sul bello artificiale, prodotto dalla sintesi immaginativa civile è più notabile. Gli oggetti di questa sintesi, sebbene nati nel pensiere, possono in seguito essere sommessi ai nostri sensi. A questa specie di sintesi appartiene l' arte di formar delle ville deliziose. In questa sintesi è necessario, che l' artista abbia presente nel suo pensiere l' oggetto fattizio: e che egli guidato dalla analogia, giudichi dell' effetto, che produrranno questi oggetti concepiti nel pensiere, quando saranno effettuati, e colpiranno i nostri sensi. Questo potere di previsione di tali effetti antecedente alla loro esistenza costituisce, secondo loro Chatam, *l' occhio profetico del gusto*. Quest' occhio vede tutte le bellezze, di cui un luogo è capace pria che queste avessero esistenza: esso, piantando un arboscello, si colloca colla immaginazione sotto la sua foglia, e gode dell' aspetto, che questo dee offrire da tutti i punti da dove si osserva.

Ma egli è necessario di dirvi qualche cosa dell' influenza generale, che l' immaginazione ha su la nostra felicità.

Gli animali sembrano interamente occupati degli oggetti

presenti ; e gli uomini , che si abbandonano ai soli sensi , si approssimano a questo riguardo agli animali. Coloro che sono abituati a pensare prendono incessantemente dagli oggetti presenti l' occasione , di slanciarsi nel passato , e nell' avvenire ; ed un tal trasporto dell' anima crea per l'uomo de' piaceri , o de' dolori , che si dicono *immaginari*, perchè sono un prodotto dell' immaginazione ; ma che non lasciano di essere piaceri , e dolori reali. Da ciò segue , che il regolare la propria immaginazione è una operazione necessaria alla nostra felicità.

Questo potere dell'immaginazione riguardo al passato ed al futuro, è diverso negli uomini; sia che questa diversità dipenda dalla costituzione della natura, come in gran parte credo che ne dipenda; sia che dipenda dall'educazione. Da ciò deriva negli uomini una notabile differenza nei caratteri. Per dare un nome a questo potere dell' immaginazione di trasportarci nel passato , e nell' avvenire , io lo chiamo *sensibilità*. Questa diversa sensibilità forma i diversi caratteri degli uomini. Offrite a due persone un uomo , che alcune circostanze imprevvedute han fatto passare dallo stato di ricchezza a quello di miseria. Queste due persone non ricevono un' uguale impressione da un tale avvenimento. L' una di esse non sente forse se non che quello che ella vede , non si slancia al di là delle sue percezioni sensibili. L' altra ne riceve una viva emozione : ella segue coll' immaginazione questo infelice nella sua trista dimora , divide in tutte le sue circostanze l' affanno , e l' angoscia di questo sventurato e della famiglia di lui. Egli ascolta nella sua immaginazione , i loro pianti , le loro querele : sente i mali futuri , che lo sventurato prevede , e pinge nella sua immaginazione tutti i dolori , che questi immagina dover seguire dalla sua disgrazia. A misura che egli avanza nella considerazione di questo quadro, la sua sensibilità si commuove. Non è punto ciò che vede ; ma ciò che immagina quello da cui è affetto. Osservando le affezioni di un tal uomo , noi diciamo con tutta proprietà di linguaggio : *Oh ! come è egli sensibile alle disgrazie altrui.*

Osservando al contrario l' interno stato dell' altra persona, che limitandosi alle impressioni dei sensi non si slancia che poco, e nulla nel futuro : noi diciamo con ugual proprietà di linguaggio : *oh! come è egli insensibile alle disgrazie di questo infelice! Egli ha un cuore duro.*

Ma osservate che questa sensibilità diversa negli uomini si estende anche sul passato : ella si estende su i piaceri ancora come su i dolori ; ed abbraccia tanto i nostri simili, che la nostra persona particolare. Raccontate a due persone diverse la storia dolorosa di un uomo virtuoso, che termina la sua carriera con una morte crudele : voi vedrete che l'una ne è tutta commossa, l' altra ne è commossa poco o nulla. Ciò si sperimenta pure nelle tragedie, le quali non producono in tutti gli stessi effetti. Questa diversa sensibilità consiste nel potere diverso di legare coll' oggetto presente dei piaceri, o dei dolori futuri, delle rimembranze piacevoli e dolorose. A proporzione de' dolori, che coll' oggetto presente si legano, questo ci riesce più piacevole ; ed a proporzione de' dolori, che coll' oggetto presente si legano, questo riesce più doloroso. La diversa sensibilità influisce dunque su la nostra felicità e sulla nostra infelicità. Allora che un console romano riceve l' onore del trionfo, lo spettacolo che si offre ai suoi sguardi costituisce un bello visibile. Ma egli penetrando coll' immaginazione nell' interno degli spettatori, vede la loro ammirazione per lui. I piaceri della riportata vittoria gli si riproducono : egli vede l' amore dei suoi concittadini, la considerazione presso lo straniero, il suo nome portato ai confini della terra, e trasmesso alla posterità la più remota. La sua immaginazione, legando il futuro, ed il passato col presente, produce nell' anima l' ebbrezza del piacere.

Questa diversa sensibilità produce ancora la differenza fra i caratteri malinconici, ed i caratteri allegri. Un uomo che lega con facilità col presente le impressioni disgustose del passato, e del futuro, è di un carattere malinconico, colui che ha un immaginazione più feconda pei piaceri, che pei

dolori, è di un carattere allegro. Un uomo di carattere malinconico vedendo alcuni oggetti, richiama alla memoria con dolore i personaggi estinti a cui questi oggetti appartenevano, egli slanciandosi nell' avvenire, vede imminente la sua morte. e così col pensiere fra la tomba de' trapassati, e la tomba propria che l' attende, tinge di nero i bei giorni della sua vita. Un altro di carattere allegro alla veduta di alcuni oggetti, richiama con piacere alla memoria gli uomini più celebri, a cui tali oggetti appartenevano, e slanciandosi nell' avvenire vede, nella loro imitazione, riprodursi nella propria persona quella gloria, che ha seguito gli uomini celebri dai quali è stato preceduto. Vi ha pure una sensibilità tanto pel bene che pel male : coloro che ne son dotati sensibili all' eccesso a tutti gli accidenti della vita, se la menoma prosperità loro cagiona una gioia smoderata ; la più leggiera traversia gli opprime e gli mette in disperazione. Una buon' accoglienza, un piccolo favore bastano per conciliarvi la loro amicizia ; ma un' ombra d' ingiustizia eccita il loro risentimento.

§. 76. Il bello artificiale si riduce al bello fisico, polchè l' oggetto fattizio non lascia di essere un oggetto reale, e di colpire i nostri sensi. Pel bello artificiale si richiedono dunque le stesse condizioni del bello fisico.

Determinata la natura del bello della sintesi reale, e di quella della sintesi immaginativa civile, due quistioni ci si presentano, che dobbiamo risolvere. La prima si è : *Vi è egli un bello fisico universale, per tutti gli uomini ?* La seconda si è : *se vi è un bello fisico universale, donde nasce negli uomini la diversità dei loro gusti ?*

Nella logica mista vi ho mostrato che la differenza delle sensazioni degli uomini non impedisce, che tutti, in alcune circostanze ricerchino e fuggano gli stessi oggetti. Tutti i bambini si alimentano col latte delle loro madri. L' uso del pane è universale negli adulti. Tutti provano del piacere nella unione dei due sessi. Tutti nell'ardore dell' està provano del piacere allo spirar di un' aura fresca e soave, ad un bagno di

una data temperatura. A tutti riesce piacevole l' aspetto della ridente primavera. Tutti provano del dolore alle forti percosse, alle ferite, ad un' ardente febbre.

Ma vi ha dippiù. Nel bello fisico vi entrano le percezioni di alcune similitudini fra le parti dell'oggetto bello: quando manca il fondamento di queste relazioni, tutti gli uomini trovano brutto l' oggetto. Se si presenta un uomo con cinque dita in una mano, e quattro nell' altra, con una mano piccola e con un altra grande, con un occhio piccolo, ed un' altro grande, con un ciglio nero, ed un altro bianco, con una guancia bruna e grossa, ed un' altra bianca e delicata; chi mai degli uomini non sarà colpito della deformità di tale individuo? Una certa similitudine fra alcune parti dell' oggetto bello è una legge invariabile della bellezza fisica. Alcune parti dell' oggetto bello debbono avere una certa ragione geometrica fra di esse. Un capo molto grande su di un collo delicato e corto, e su di un busto piccolo rende un uomo deforme in tutti i luoghi ed in tutti i tempi. Ella è una regola invariabile del bello, che le parti doppie sieno uguali fra di esse, e che le parti uniche sieno in ugual distanza da ciascuna delle parti doppie. Nella logica mista vi ho detto, che tutti i rapporti si possono ridurre a quelli d' identità, e di diversità. Una certa identità, ed una certa diversità è dunque essenziale al bello fisico. Essa piace in tutti i luoghi ed in tutti i tempi. Il contrario è un disgusto universale.

Antecedentemente vi ho parlato della perfezione, e vi ho detto che essa secondo Wolfio, consiste nella convenienza o consenso di più cose, per ottenere un qualche fine. Questa idea della perfezione è esatta, ed io la ritengo. Ora è un fatto primitivo della nostra natura, che la conoscenza della perfezione in se è piacevole. Vi ha dunque un bello risultante di questa conoscenza. Una tale bellezza di perfezione è un risultamento particolare della meditazione. Io non ammetto la dottrina wolfiana, che fa consistere qualunque piacere nella conoscenza intuitiva o confusa della perfezione:

ma, appoggiato su l' esperienza, convengo cogli altri filosofi, che la conoscenza meditata della perfezione è una conoscenza piacevole, ed è una delle più feconde sorgenti del bello.

Si sa, che il fine delle arti meccaniche è di provvedere ai bisogni, ed ai vantaggi della società: da ciò hanno origine tante macchine differenti, che gli uomini hanno inventate. In tutte queste invenzioni gli artisti sono stati costantemente guidati da questo principio: *qualunque cosa qualunque macchina che s' intraprende, per ben riuscire fa d' uopo prendere le vie più semplici*: In effetto quando pochi mezzi sono sufficienti, tutti gli altri che si impiegano non son mezzi ma cose inutili allo scopo, che si ha in veduta; se io intraprendo un viaggio col solo fine di giungere in un certo luogo, perchè potendo commodamente giungervi per linea retta che è il cammino più corto fra due punti, viaggerei per una linea curva, e tortuosa? Questo principio guidò l'artista, che concepì l'idea de' molini ad acqua, per macinare il grano. Prima di questa bella invenzione, bisognava, per macinare il grano, impiegare le braccia degli uomini o il soccorso degli animali. Era una cosa molto lenta e molto incomoda il far così girare una pesante mola. L' ingegno umano comprese, che si poteva ottenere il fine per un mezzo più facile, e più celere, impiegandovi la forza dell' acqua, e la bella invenzione de' molini ad acqua venne in soccorso degli umani bisogni. Non si poteva per una via più corta ottenere il vantaggio della società.

A questo stesso principio si dee attribuire l' invenzione della scrittura alfabetica, e quella della stamperia. Per qual motivo queste due invenzioni sembrano belle agli occhi della ragione? Ciò è appunto, perchè per le vie le più corte, per mezzi semplici, giungono a spargere fra gli uomini la massa delle conoscenze. La scrittura alfabetica colla facile combinazione di alcuni pochi segni giunge a comunicare tutti i pensieri degli uomini. La stamperia moltiplica indefinitamente e con poca spesa gli esemplari di una stessa opera; essa evita la gran moltitudine delle varietà, e degli errori de' copisti.

Concludiamo, che nel giudicare del bello di perfezione tutti gli uomini sono stati in tutti i tempi, ed in tutti i luoghi, guidati da questo principio: *un oggetto è tanto più perfetto, ed in conseguenza più bello, in quanto con minor numero di mezzi conduce al fine.* Io farò uso di un tal principio appresso parlandovi del bello delle produzioni letterarie.

Vi è dunque un bello fisico universale. Lo stesso si dee dire del bello artificiale.

§. 77. Se vi ha un bello fisico universale; donde nasce fra gli uomini la diversità de' loro gusti? Ciò che è bello in un tempo è brutto in un altro. Ciò che è bello in un luogo è difforme in un altro.

Un gentiluomo che cinquanta anni addietro sarebbe comparso vestito nella moda di oggi avrebbe eccitato il riso. Bisognava, fra le altre cose, allora portare una lunga coda ne' capelli; e questi dovevano essere aspersi della polvere di cipro: nell' està l'abito doveva essere di seta; e dovevasi portare una spada in situazione orizzontale. Chi fosse comparso co' capelli tagliati, senza la coda, neri ed inculti, e con un abito di castoro nell' està, avrebbe eccitato il sentimento del ridicolo. Si sarebbe riguardato come un' indecenza notabile il comparire un gentiluomo per le strade fumando del tabacco.

L' abito de' greci consisteva in un gran manto, che si mettevano sopra le spalle, ed era attaccato con fibbie. I manti de' macedoni rassomigliavano alle nostre cappe di chiesa. I filosofi, e le persone oneste camminando per la città portavan le mani sotto il mantello, quei che diversamente operavano, eran riputati leggieri, e come effeminati coloro che portavano il mantello con lo strascico. Serviva il manto a persone eziandio ragguardevoli per tergersi le lagrime, non conoscendo l' uso dei fazzoletti. Nei tempi eroici gli uomini camminavano a piedi nudi, ma le persone di qualità portavano degli stivaletti.

Per lungo tempo i greci non si calzavano se non quando recar si dovevano in campagna, o intraprendevano qualche viaggio, ed allorchè l' uso s' introdusse di calzarsi, adope-

ravano ordinariamente i sandali a piè nudi senza calzetta, legati con nastri più o meno elegantemente alle gambe. Fino da' tempi di Solone portavano essi la barba, ed i capelli lunghi; in tempo di Alcibiade cominciarono a radersi la barba.

Risaliamo al principio della varietà di questi gusti. Vi ho detto più volte, che vi ha un' associazione d' idee, la quale in origine è meramente accidentale; ma poi è talmente indissolubile, che si riguarda spesso come naturale. In forza di tale associazione può avvenire, che un oggetto il quale destava piacere, per un' idea più dispiacevole, che gli si associa, riesce in seguito disgustosa; e che essendo dispiacevole o indifferente, per un' idea piacevole che gli si associa, divenga in seguito piacevole. Gli esempî di queste associazioni son ovvî ai contemplatori dello spirito umano, ed io ve ne ho recato molti in questi elementi. Un cibo ci piace: ne facciamo un uso smoderato: ciò produce de' dolori; l' idea di questi dolori si associa a quella del cibo, e questo da piacevole che era diviene disgustoso. I cibi possono sembrare a taluno più saporosi, non per la loro squisitezza, ma perchè essendo stati gustati, in una società giuliva ed insieme con altri piaceri, l' idea di questi si associa col piacere sensibile di tali cibi. Odiosa diventa l' arma con cui si ebbe la sciagura di uccidere un innocente o un amico: non si può rimirarla senza raccapriccio, e non si può forse mai più servirsene. Diceva dunque saviamente Smith, è d' uopo tenersi in guardia contro il cuore di colui, che potè freddamente ardere in su la sponda l' asse su cui salvossi in occasione di naufragio.

Un' abitazione, che pria ci era gradevole, ci diviene, per la morte di uno de' nostri più cari parenti, molto odiosa, e ci obbliga ad abbandonarla. Quella poi ci riesce più deliziosa, ove passammo con gioja molto tempo della nostra vita. Ella è cosa pericolosa il presentarsi, principalmente per la prima volta, ad uno che sia di mal umore. L' impressione che gli si forma, frammischiasi facilmente con

quella disaggradevole che già lo occupa. Per la stessa ragione è pericoloso ugualmente il recare una cattiva notizia: quindi per annunziare ai re qualche forte sventura, si suol servirsi di persone, che nulla hanno a temere, come buffoni di corte, cortigiane e simili. L'immaginazione non solo influisce su i nostri piaceri, e su i nostri dolori, perchè ci trasporta nel passato, e nel futuro; ma per le idee necessarie, che associa alle impressioni presenti.

Nella logica mista vi ho spiegato come in forza dell'associazione delle idee si stabilisce il pregiudizio dell'autorità. Ad una simile associazione è dovuta la varietà de' nostri gusti. Essa produce, che quello che sembrava bello un tempo ci sembri brutto in un altro; e che quello che sembra bello in un luogo sembri brutto in un altro. Supponiamo un modo di vestire talmente comune, che si usi eziandio dalla classe più bassa della società civile: allora coloro, che bramano di distinguersi, lasciano di usarlo, o si trova un altro modo di abbigliamento, il quale per se stesso o indifferente, o alquanto brutto, perchè viene usato dalla classe più nobile della società, acquista la potenza di piacere.

È evidente, che tali decorazioni non possono placere, in forza delle idee associate, se non in quanto che esse sono esclusivamente all'uso delle classi più elevate: tosto che il popolo le adotta, non solamente queste decorazioni cessano di associarsi alle idee di politezza, e di gusto; ma cominciano ad unirsi con quelle di affettazione, d'imitazione goffa, di maniere popolari. Allora le classi elevate della società, le quali cercano di evitar tutto ciò, che all'esterno le confonde col basso popolo, rigettano questi ornamenti degradati; e si occupano a sostituirne degli altri, che dapprincipio prendono corso, e divengono la moda del giorno; ma ben tosto spargendosi negli ultimi ceti, sono poi eziandio abbandonati.

Alcune volte un principio di economia, o di comodità fa abbandonare alcune mode, come troppo dispendiose o troppo incomode, e ne fa ad esse sostituire delle altre. Queste poi divenute comuni e popolari divengono vili, e si ab-

bandonano; divengono vili, e si abbandonano; e così si forma il circolo della moda. L'associazione accidentale delle idee è dunque il principio della mobilità della moda. Le circostanze, che ci piacciono negli oggetti di gusto, sono di due spezie distinte. Le une son proprie a piacere per la lor natura o associazioni di idee comuni a tutti gli uomini. Le altre non piacciono, se non che per associazioni d'idee locali ed accidentali. Perciò vi ha due specie di gusto: l'una giudica delle bellezze, che hanno il loro fondamento nella natura dell'uomo; l'altra giudica degli oggetti de' quali la moda fa il principal merito. Ne reco un esempio volgare. I giovani naturalmente hanno i capelli neri: i vecchi gli hanno bianchi. L'idea de' capelli neri è dunque naturalmente associata all'idea piacevole di gioventù; quella de' capelli bianchi all'idea dispiacevole di vecchiaja. Supponghiamo, che un uomo vago di comparir bello e giovane concepisca l'idea di abbandonare la polvere di cipro pei suoi capelli, acciò la negrezza di questi si associ negli spettatori colla idea della sua gioventù: un tal uomo abbandonando la moda della polvere di cipro, abbandona una moda contraria all'associazione naturale delle idee per render amabile un giovine; e vi sostituisce una moda uniforme a questa associazione. Così il gusto può perfezionarsi, e può corrompersi.

§. 78. Tutto ciò nell'atto che ci dà la spiegazione della varietà del gusto, e della moda, ci obbliga ad ammettere nella natura il fondamento del bello. L'associazione delle idee può render piacevole un'idea che era dispiacevole, e viceversa; ma bisogna supporre antecedentemente in noi una capacità naturale al piacere ed al dolore. Senza di ciò come le associazioni influirebbero su i nostri gusti? È necessario supporre, che una certa idea sia naturalmente piacevole, e che naturalmente ancora l'idea associata, sia molto più dispiacevole per ispiegare come un oggetto, che ci sembrava bello, ci divenga coll'associazione disgustoso. Le associazioni delle idee non possono punto spiegare l'origine di una nozione, o di un'idea nuova; quindi non possono

spiegar l' origine di un sentimento semplice piacevole o dispiacevole. L' associazione spiegherà bene come una cosa, indifferente in se stessa, può divenire piacevole, unendosi ad un' altra che naturalmente ci piace. Ma in tutti i casi l' associazione suppone, che gli elementi, che si combinano, sieno, di lor natura piacevoli, o dispiacevoli.

Nel §. 22. Vi ho detto che Wolfio fa generalmente consistere il piacere nella perfezione confusa della percezione, ed il dolore nella percezione confusa dell' imperfezione. Vi ho detto dippiù, che egli applica questa definizione al piacere ed al dolore de' sensi, per mezzo della dottrina psicologica della percezione confusa di tutte le sostanze dell'universo. Egli spiega per mezzo dell' associazione, l' origine di tutti i piaceri sensibili. Lo stesso filosofo chiama bello ciò che è atto a produrci del piacere, e brutto ciò che è atto a produrci del dolore; ma questa teorica non è fondata, che su di una dottrina precaria e falsa. Questa percezione di tutte le sostanze primitive dell' universo è un fatto supposto, e non appoggiato su di alcun solido fondamento. Una sensazione, la quale non può decomporsi è una modificazione semplice. Vi sono dunque de' piaceri, e de' dolori fisici semplici, sebbene prodotti da oggetti composti. Tali piaceri, e tali dolori sono meramente naturali; e non dipendono mica da alcuna associazione, Inoltre nell'ipotesi wolfiana non sarebbe possibile la percezione del brutto nella natura, poichè tutti gli oggetti naturali, anche quelli che diciamo brutti; come un rospo; una serpe ec. sono perfetti, perchè ciascuna delle loro parti tende ad un fine.

Anche nondimeno nella dottrina wolfiana il fondamento del bello, e del brutto è nella natura, poichè in essa si assume come una legge della nostra natura, che la percezione della perfezione sia piacevole e che quella dell' imperfezione sia dispiacevole.

Vi è dunque un bello universale. ed in conseguenza un gustò universale. Questo vocabolo di *gusto* è un vocabolo metaforico: esso nel suo senso primitivo significa l' organo

del nostro corpo, pel quale si trasmettono allo spirito le sensazioni de' sapori. Nel senso metaforico questo vocabolo significa due cose, una potenza passiva, ed una potenza attiva, relativamente tutte e due al bello; la prima consiste nella potenza di ricevere una modificazione piacevole di un oggetto bello che allo spirito si presenta; la seconda consiste nella facoltà di distinguere nel sentimento del bello diversi sentimenti parziali, che concorrono a produrre il primo sentimento, ed i rapporti che hanno fra di essi. Alla veduta di un ameno giardino lo spirito riceve una folla di impressioni piacevoli, dal concorso delle quali risulta in lui il sentimento del bello. Questo sentimento piacevole è una modificazione passiva e la disposizione ad averla può chiamarsi *gusto di sentimento*, *gusto passivo*. Se colui che è affetto di un tale sentimento, sa distinguere non solamente, le diverse sensazioni piacevoli, che concorrono a produrre in lui il piacere passivo del bello; ma pure tutte quelle relazioni di similitudine, senza le quali un tal piacere non risulterebbe; egli esercita il *gusto attivo o il gusto meditato.* Il gusto attivo p roduce nello spirito de' piaceri relativi al bello, i quali nascono dall' esercizio dell' attività intellettuale su i proprî sentimenti. Vi è un' àltra spezie di gusto attivo, e consiste nella facilità di formare un oggetto bello. Tale è il gusto di un poeta che forma un poema epico, una tragedia ec. quello di uno scultore, che forma una bella statua, senza riferirla ad alcun originale ec.Chiamiamo queste tre specie di gusto, il primo *gusto di sentimento*, *il secondo gusto di meditazione; il terzo gusto d' invenzione.* Un uomo che ignora la musica è colpito da un bel pezzo di Rosslui, costui ha un gusto di sentimento, un' altro, che conosce la musica, può sviluppare le diverse sensazioni di suono e le loro relazioni, che nel bel pezzo concorrono a produrre il piacere del bello, costui esercita un gusto di meditazione; ma Rossini ha esercitato il gusto d' invenzione.

Ogni uomo non è dotato di un ugual grado di gusto; come non ogni uomo sperimenta a certe impressioni un ugual

grado di piacere, o di dolore. Alcuni spiriti dotati di un gusto squisito, son quasi rapiti fuor di se alla presenza di un oggetto bello. Presentato ad un uomo tale un poema, o un quadro, egli distinguerà, in ciascuna parte di queste opere, i colpi del maestro che lo rapiscono, e lo trasportano; nulla uguaglia il dispiacere, che gli cagionano i luoghi disprezzati o mal trattati.

§. 79. Sovvente nelle opere della natura il bello si offre a noi, circondato da circostanze o indifferenti o dispiacevoli. Proponendosi il poeta di presentarci un oggetto bello in tutta la sua purità; separa dal bello reale tutte le particolarità, che sono indifferenti o dispiacevoli, e ritiene tutto ciò che è atto a produrre delle impressioni piacevoli. Egli fa dippiù: sostituisce alle particolarità separate altre particolarità piacevoli: queste sono di due specie, alcune sebbene non si trovino riunite nello stesso individuo, si trovano nondimeno sparse nei diversi individui della stessa specie, altre non si trovano giammai in alcun individuo della specie di quello che ha in veduta il poeta. In conseguenza il poeta, che copierebbe servilmente la natura, ci presenterebbe il suo bello modificato da accessori o indifferenti o dispiacevoli, e la sua composizione non produrrebbe l'effetto, che egli dee avere in veduta. Se un poeta presentasse su la scena un'azione tragica nello stesso modo in cui è accaduta; correrebbe gran rischio di annojare gli spettatori. Negli avvenimenti reali della vita si può dire, che noi non vediamo della tragedia, che alcune scene distaccate, gli avvenimenti dolorosi son separati da alcuni avvenimenti fortunati, ed il tempo diminuisce la forza dell'impressione del primo avvenimento, allora che accade il secondo. Ma in una tragedia il quadro dee esser terminato, ciascuna parte dee tendere alla commozione, che il poeta vuol produrre. Ci si debbono presentare non salamente le circostanze, che cagionano il tormento e l'affanno de' personaggi, ma quella dell'impressione prodotta in questi personaggi, e de' sentimenti, che ciascuno di essi prova in conseguenza della sua

situazione. Per tal ragione il poeta ci presenta su le scene de' personaggi, che essendo soli parlano senza essere ascoltati da alcuno, svelando le affezioni del proprio cuore. Al teatro il poeta dee riunire in una conversazione di mezza ora tutti i tratti del carattere sparsi nella vita intera del suo eroe. È dunque un errore il credere, che il bello poetico consista nell' imitazione perfetta della bella natura. Le facoltà di analisi, e di sintesi formano un bello poetico, che non è sommesso ai sensi.

L' analisi separa dall' oggetto tutti gli accessorî o indifferenti, o disgustosi, è questo il suo primo uffizio. Essa separa dagli altri oggetti della stessa spezie quelle cose che concorrono a formare più bello l' oggetto fattizio del poeta, è questo il suo secondo uffizio. Essa separa ancora dagli oggetti di spezie diversa di quello del poeta alcuni accessorî, che pure contribuiscono ad aumentare la commozione voluta dal poeta: è questo il suo terzo uffizio. La sintesi riunisce ciò che l' analisi avea separato. Essa o riunisce in un individuo diverse qualità, che si trovano sparse in individui della stessa spezie, o pure riunisce in un individuo qualità, che non si trovano in un individuo della stessa spezie di quella a cui appartiene l' oggetto del poeta. Per pingere il suo avaro, Moliere forse prende i caratteri dell' avarizia da tutti gli avari del suo secolo, e li riunisce in un individuo, Apelle per pingere la sua Venere prese le bellezze sparse su i corpi delle più belle donzelle della Grecia. L'Ariosto nel canto settimo del suo Orlando furioso ci dà un ideale della bellezza umana femminile, riunendo in un individuo tutte le particolari bellezze, che si possono trovare sparse in più individui.

» Di persona era tanto ben formata,
» Quanto mè finger san pittori industri;
» Con bionda chioma lunga, ed annodata,
» Oro non è che più risplenda e lustri.
» Spargeasi per la guancia delicata
» Misto color di rose, e di ligustri.

» Di terso avorio era la fronte lieta,
» Che lo spazio finia con giusta meta

» Sotto due negri, e sottilissimi archi
» Son due negri occhi, anzi due chiari soli,
» Pietosi a riguardare, a muover parchi,
» Intorno a cui par, ch' Amor scherzi e voli,
» E ch' indi tutta la faretra scarchi,
» E che visibilmente i cori involi.
» Quindi il naso per mezzo il viso scende,
» Che non trova l'invidia ove l' emende.

» Sotto quel sta, quasi fra due vallette
» La bocca sparsa di natio cinabro;
» Quivi due filze son di perle elette,
» Che chiude ed apre un bello, e dolce labro:
» Quindi escon le cortesi parolette
» Da render molle ogni cor rozzo e scabro:
» Quivi si forma quel soave riso,
» Ch' apre a sua posta in terra il paradiso.

» Bianca neve è il bel collo, e 'l petto latte:
» Il collo è tondo, il petto colmo e largo:
» Due pome acerbe, e pur d' avorio fatte,
» Vengono, e van come onda al primo margo,
» Quando piacevole aura il mar combatte,
» Non potria l' altre parti veder Argo:
» Ben si può giudicar, che corrisponde
» A quel che appar di fuor, quel che s' asconde.

» Mostran le braccia sue misura giusta,
» E la candida man spesso si vede
» Lunghetta alquanto, e di larghezza angusta
» Dove nè nodo appar, nè vena eccede.
» Si vede al fine de la persona augusta
» Il breve asciutto e ritondetto piede.

» Gli angelici sembianti nati in cielo,
» Non si ponno celar sotto alcun velo. »

Nelle stanze, che antecedentemente vi ho trascritto del Tasso, questo poeta vuol descrivere i giardini dell'amore: giammai ivi non ha luogo il soffiar mortale e freddo di borea; ecco separata una circostanza dispiacevole, che nei giardini reali s' incontra: il zefiro percorre le rose per allargare i fiori, e caricarsi de' loro odori. Il cielo in questo soggiorno è sempre puro e sereno. La tempesta non l'oscura giammai: qui il poeta aggiunge al sereno del cielo la circostanza piacevole della perpetuità, che non s' incontra giammai nella natura, o pure separa la circostanza dispiacevole della tempesta, quella del cader delle frondi dagli alberi ec. L' acqua che scorre non è torbida, ma sempre trasparente, ecco separato il torbido dall' acqua, il quale è un accessorio dispiacevole.

Da ciò segue, che il principale oggetto della poesia è quello di piacere. Questa circostanza appunto, dice Dugald Stewart, la caratterizza, e la distingue dalle altre spezie di composizioni letterarie. Lo scopo, che il filosofo si propone è d' istruire, e di rischiarare gli uomini, quello dell' oratore è di acquistare su la volontà di coloro, che l' ascoltano, una sorte d' impero, di dare al loro giudizio, alla loro immaginazione, alle loro passioni, la direzione, che conviene ai suoi disegni. Ma il primo oggetto del poeta lo scopo che egli ha in veduta, e che lo distingue, è di piacere. Alcune volte sembra, che egli usurpi le funzioni del filosofo o dell' oratore. Ma allora si può dire, che egli non fa se non che improntare da essi de' nuovi mezzi, per meglio ottenere il suo scopo. La misura, e la rima, che i poeti introducono nel linguaggio non sono che altri mezzi di piacere (1).

Il fondamento di un certo bello poetico, si vede evidentemente essere nel bello fisico. È evidente che in un oggetto bello l'accessorio indifferente, distraendo l'attenzione dal-

(1) Filosof. dello Spirito Um. tom. 2. cap. VII. sez. 11.

l' impressioni piacevoli , diminuisce il piacere della bellezza. Similmente è chiaro, che l'accessorio dispiacevole diminuisce la forza delle impressioni piacevoli. Quindi il bello poetico , da cui si allontanano gli accessori o indifferenti o disgustosi, dee produrre un maggior piacere di bellezza , di quello che lo produrrebbe il bello presentato con questi accessori. Ma a prima vista sembra non doversi dir lo stesso, quando nel bello poetico si trovano riunite qualità ripugnanti alle note leggi della natura, e che il poeta non prende da oggetti della stessa spezie di quella cui appartiene l'oggetto da lui considerato; ma da oggetti di diversa specie. Per esempio qual cosa dee sembrare più strana, che l' attribuire la sensibilità ai sassi, alle acque, alle piante? qual cosa più irragiònevole, che il fare operar queste cose come se fossero persone, e l'attribuir loro il linguaggio? I prodotti di questa specie di sintesi pare, che non dovrebbero eccitare il piacere della bellezza, ma piuttosto un sentimento disgustoso. Pur la cosa va molto diversamente. Non solamente niun effetto dispiacevole producesi dalla personificazione , quando è bene adoperata , ma anzi per lo contrario essa trovasi e naturale, e piacevole. Nè si richiede alcun grado straordinario di passione, perchè diletti. Ogni poesia ancor la più umile e piana moltissimo ne abbonda e nella prosa non solamente si usa nei discorsi studiati degli oratori; ma eziandio nel conversar comune. Quando noi diciamo che *i campi son sitibondi , o che ride la terra , e che l' ambizione è inquieta , o che un male è traditore* , queste espressioni mostrano la facilità con cui la mente può adattare la proprietà delle cose animate alle cose inanimate , o alle nozioni astratte.

Vi ho detto più volte , che nella spiegazione de' fatti della natura fa d'uopo arrestarsi ad alcuni fatti primitivi. È appunto un fatto primitivo della nostra natura intellettuale , che l'uomo ha una mirabile propensione ad animare tutti gli oggetti , e che, in conseguenza, prova del piacere a riguardarli come animati. Se taluno per un passo inconsiderato si torce un piede, ed urta in un sasso, in quel momento di turba-

mento, e di sdegno, ei sentirassi disposto a rompere il sasso in pezzi, e sfogare con ingiuriose parole la sua collera contro di esso, come se avesse da lui ricevuto un oltraggio. Se altri per lungo tempo, osserva Blair è stato accostumato ad un certo ordine di oggetti, che abbian fatto sopra di lui una forte impressione, come sarebbe una casa ove abbia passato molti anni felici, o i campi, e gli alberi, e le montagne fra cui abbia sovvente passeggiato con gran diletto: quando abbia a partirne, specialmente senza speranza di più rivederli, appena può ritenersi dal provarne la medesima sensazione, come quando abbandona i più cari amici. Questi oggetti sembrano dotati di vita, scopo divengono della sua affezione: e nel momento della partenza non sembragli stravagante lo sfogare con essi i suoi sentimenti in parole, e dar loro un formale addio.

Un de' maggiori piaceri, che dalla poesia riceviamo egli è il trovarci sempre, per così dire, in mezzo ai nostri simili, e il vedere che ogni cosa sente, pensa, ed opera siccome noi. E il principale incanto di questa specie di stil figurato è appunto quello d'introdurci in società con tutta la natura, e interessarci cogli stessi oggetti inanimati, formando un legame fra essi e noi per quella sensibilità, che ad essi ascrive (1).

Debbo però farvi osservare che la personificazione, o altrimenti la *prosopopeia*, non appartiene esclusivamente alla poesia; essa, come vi ho detto si trova pure nello stile comune, ne' trattati di morale, nei discorsi studiati degli oratori, e fino nei nostri libri santi. Riguardo allo stile comune ve ne ho recato un esempio di sopra nelle espressioni *campi sitibondi, terra ridente* ec. Cicerone parlando de' casi, dove l' uccidere un altro per propria difesa è permesso dalle leggi, nell' orazione per Milone, dice *alcune volte la spada per uccidere un uomo ci vien presentata dalle stesse leggi*: *aliquando gladius ad occidendum hominem ab ipsis porrigitur legibus.* Qui le leggi sono personificate, come se por-

(1) Lezione XVI. di Rettorica.

gessero di propria mano la spada, per mettere un altro a morte. Queste brevi personificazioni possono aver luogo anche nei trattati morali, e nelle opere di posato e freddo raziocinio.

» Questa tomba si aprirebbe, queste ossa si unirebbero
» per dirmi: perchè tu vieni a mentire per me, che non
» ho mai mentito per persona? lasciami riposare nel seno
» della verità; e non venire a turbare la mia pace per l'a-
» dulazione, che io odio ».

Così Flechier previene i suoi uditori e li assicura per questa personificazione, che l'adulazione non avrà alcuna parte nell'elogio del duca Montausier.

» O spada del Signore, e fino a quando ricuserai di po-
» sarti? entra nella tua guaina, riposati e taci. Ma come
» riposerà avendole il Signore comandato di volgersi contro
» Ascalona, e contro le marittime regioni. » (Geremia
» cap. 47.)

Ciò che ho detto ha bisogno di qualche osservazione. Alcuni di questi modi di dire contengono metafore, poichè alcuni de'vocaboli che li compongono si prendono in un senso traslato. Il vocabolo *ridere* nel senso diretto si applica solamente agli uomini, ed il vocabolo *sitibondo* si applica solamente agli animali. Quando dunque si dice, *la terra è ridente*, *i campi son sitibondi* non vi ha qui alcuna personificazione; ma solamente una metafora. Ciò è vero; ma queste metafore non ci son piacevoli, se non perchè ci diletta il riguardare come animati gli oggetti tutti de' nostri pensieri.

Inoltre, vi è una personificazione la quale non ha luogo che nel solo pensiere, ed un' altra che si estende sino alla realtà, fuori del pensiere. La prima è permessa all' oratore, e sotto certi riguardi anche al filosofo. La seconda non è permessa, e non reca piacere, che nella sola poesia. Flechier personifica nel suo solo pensiere. Tasso (1) attribuisce nella realtà il discorso ad un uccello.

(1) Canto decimosesto stan. 13. e 14.

Questa differenza nasce dall' essere l'oggetto proprio della poesia il piacere. Quando il filosofo dice : *la virtù conduce l' uomo alla felicità*, egli non pretende di dire, che la virtù sia un agente, nè che la felicità sia una persona. La virtù e la felicità sono due nozioni astratte e generali, alle quali il filosofo è forzato dalla limitazione dello spirito umano, di attribuire nel suo solo pensiere, una certa sussistenza. Ma il poeta narrando de' fatti attribuisce sensibilità, e linguaggio agli oggetti inanimati.

§. 80. Abbiamo esaminato il bello della sintesi reale, quello della sintesi immaginativa civile, e quello della sintesi immaginativa poetica. Ci resta di esaminare il bello della sintesi ideale.

La sintesi ideale consiste nella sintesi de' rapporti di similitudine, e di diversità delle nostre idee. Vi ho fatto osservare che una tal sintesi entra pure nel bello fisico, o nel bello artificiale. Ma vi debbo qui mostrare, che vi è un bello risultante da questa sola sintesi. Supponiamo, che ci si presenti un quadro in cui si trovan dipinti de' personaggi. Un tal quadro è capace di due specie di bellezza, di una bellezza assoluta, e di un' altra relativa. Questa pittura è un oggetto fisico, diretto alla vista, e come tale può essere un oggetto bello. Una tal bellezza è assoluta, poichè in essa si prescinde dalla relazione della immagine ad un individuo. Ma se voi riguardate questa pittura nel suo rapporto ad alcuni oggetti, de' quali dee destarci l'idea, se essa sarà simile all' originale, avrà una bellezza relativa, e tale bellezza consiste nella relazione di similitudine fra l' immagine e l' oggetto, a cui l' immagine si riferisce, o pure nella similitudine fra l' idea che desta la pittura, e quella che desta l' oggetto. Lo stesso dir dovete delle statue, che lo scultore ci presenta : esse son capaci di due specie di bellezza, di una bellezza assoluta, e di una bellezza relativa.

Da ciò segue, che queste due bellezze possono andare disgiunte l' una dall' altra. Se la similitudine fra l' immagine ed un' oggetto brutto sarà perfetta, l' immagine a-

ver dee una bruttezza assoluta, ed una bellezza relativa. Se avesse una bellezza assoluta dovrebbe esser priva della bellezza relativa. Se l'immagine si riferisce ad un oggetto bello, ella dee avere insieme la bellezza assoluta, e la bellezza relativa. Finalmente se l'immagine non si riferisce ad alcun originale essa sarà bella, quando ecciterà l'impressione, che il pittore ha avuto in veduta di eccitare. Essa è capace solamente di una bellezza assoluta, e questa è una bellezza di perfezione, della quale abbiamo parlato di sopra.

Questa distinzione delle due bellezze è importante. Essa può applicarsi a tutte le composizioni letterarie. Un oratore, un poeta, possono descrivere un oggetto reale bello, ed un oggetto reale deforme o orribile. Se la loro descrizione sarà esatta, nel primo caso avrà due bellezze, nel secondo ne avrà una. Dipingendovisi uno scellerato vi si dipinge un oggetto, che fa orrore; ma se la descrizione è verace, sarà una bella descrizione di un oggetto deforme. Se l'oggetto della poesia, o del romanzo non è un oggetto reale, la composizione allora non può avere una bellezza relativa, ma una bellezza di perfezione.

» L'onda del mar divisa.
» Bagna la valle, e 'l monte
» Va passeggiera
» In fiume
» Va prigioniera
» In fonte,
» Mormora sempre e geme,
» Finchè non torna al mar;

» Al mar, dov' ella nacque,
» Dove acquistò gli umori,
» Dove dai lunghi errori
» Spera di riposar » (1).

(1) Metastasio nell' Artaserse atto III. scena 1.

Ecco un bel pezzo di poesia. Facendone l'analisi vi si ravvisano in esso tre specie di bellezza, la fisica, la poetica, l'ideale. L'acqua, che scorrendo da un monte attraversa la valle, suol essere un oggetto bello alla veduta. Metastasio la personifica, e questa *prosopopea* ci presenta un bello poetico. La descrizione, che egli ce ne dà, prescindendo dalla personificazione, essendo uniforme all'origine fisica de' fiumi, e de' fonti, produce un bello ideale, il quale consiste nella relazione di similitudine. Gli scrittori di estetica non hanno ben distinto queste diverse spezie di bellezza; per tal ragione i loro trattati mancano di precisione.

» Coraggio o miei pensieri. Il primo passo
» V'obbliga agl'altri: il trattener la mano
» Su la metà del colpo.
» È un farsi reo senza sperarne il frutto:
» Tutto si versi tutto
» Fino all'ultima stilla il regio sangue;
» Nè vi sgomenti un vano
» Stimolo di virtù; di lode indegno
» Non è, come altri crede, un grande eccesso
» Contrastar con se stesso,
» Resistere ai rimorsi, in mezzo a tanti
» Oggetti di timor serbarsi invitto,
» Son virtù necessarie a un gran delitto (1).

Lo scellerato, che qui vi descrive Metastasio, è un oggetto di errore. Ma la descrizione ha una bellezza relativa, perchè esprime bene tutta la serie de' pensieri, e delle affezioni, che sogliono aver luogo nell'anima dell'empio, che incomincia con un atroce misfatto a dare esecuzione ad un progetto di sceleratezze.

§. 81. Il primo de' due pezzi or or rapportati contiene una comparazione. Arbace dice, che egli non può trovar pa-

(1) Id. atto I. scena II.

ce a finchè non ritornerà, colla manifestazione della sua innocenza, caro alla patria, ed al Re Artaserse. Egli paragona il suo cuore all' acqua, che scorrendo non ha riposo, se non quando giunge al mare. Si potrebbe qui cercare, se il fare una comparazione sia conforme allo stato dell' anima di Arbace. Le forti passioni rigettano le comparazioni; pare nondimeno, che Metastasio faccia in Arbace cessare il torbido degli affetti, colla speranza di acquistare l'opinione della propria innocenza. Ciò non ostante confesso, di non esserne pienamente soddisfatto. Le comparazioni suppongono l' animo in perfetta calma. Or tale non era l' animo di Arbace. In tal caso il pezzo di Metastasio manca di una bellezza relativa; esprimendo un pensiere, che non ha luogo nell' animo di Arbace: ma checchè ne sia di ciò è un fatto, che le comparazioni ben fatte e nei luoghi opportuni piacciono. Le comparazioni sono similitudini; e vi ha un bello risultante dalla sola osservazione delle similitudini. Il bello dunque, che le comparazioni producono è un bello ideale. Eccovi due altre comparazioni dello stesso poeta nella scena seguente. Artaserse, nel dubbio dell' innocenza di Arbace, parla così da se solo di Arbace.

» Quella fronte sicura, e quel semblante
» Non l' accusano reo. L' esterna spoglia
» Tutta d' un' alma grande,
» La luce non ricopre,
» E in gran parte del volto il cor si scopre.

» Nuvoletta opposta al sole
» Spesso il giorno adombra, e vela,
» Ma non cela
» Il suo splendor.

» Copre invan le basse arene,
» Picciol rio con velo ondoso,
» Che rivela al fondo algoso
» La chiarezza dell' umor.

Ma queste due comparazioni belle in quanto comparazioni hanno lo stesso difetto della prima, allora che si riferiscono allo stato dell'animo di Artaserse. Egli è colpito vivamente nell' animo suo dall' assassinio della morte del padre: è nel dubbio se l' autore del misfatto sia l' amico Arbace: un tale stato dell' animo non è certamente uno stato di tranquillità. Le comparazioni son dunque qui fuor di luogo.

Queste comparazioni debbono esprimere un pensiere, che può aver luogo nell' animo di chi le adopera; ora un tal pensiere non può esservi nell' animo di un personaggio agitato da affetti alquanto violenti. Il linguaggio dunque del poeta, riferendosi necessariamente ad un originale, a cui non è conforme viola in questo punto la bellezza relativa, la bellezza ideale. Queste comparazioni son dunque belle isolatamente considerate; son difettose riferendosi a ciò che precede, ed allo stato dell' anima de' personaggi, che le adoprano.

La sintesi ideale abbraccia pure la sintesi della relazione di diversità, e questa sintesi produce ancora un bello ideale. Come la comparazione è fondata sopra la similitudine, così l' *antitesi* è fondata sopra il contrasto, o l' opposizione di due oggetti. Cicerone nella miloniana rappresentando la improbabilità, che Milone avesse il disegno di uccider Clodio in un tempo in cui tutte le circostanze erano sfavorevoli, dopo aver trasandato più altre occasioni, nelle quali con più agio e sicurezza avrebbe potuto compiere questo disegno, se mai l' avesse formato, accrescere la nostra convinzione coll' accorto uso di questa figura: « Colui dunque, che uccidere non volle prima con approvazione di tutti, il volle » poi con lagnanza di alcuni? Quello cui ammazzar non osò, » potendo con diritto a luogo e tempo opportuno, e impunemente, non dubitò poi di frafiggerlo, con ingiustizia » in luogo svantaggioso, in tempo contrario, e con pericolo della vita? *Quem igitur cum omnium gratia interficere noluit, hunc voluit cum aliquorum querela? Quem jure, quem tempore non est ausus, hunc injuria, iniquo*

« *loco, alieno tempore, periculo capitis non dubitavit occi-*
» *dere?* »

E ciò mi porge l'occasione di farvi osservare, che in una gran parte delle figure si scorge questo bello ideale, poichè consistono nelle similitudini. Niente più appaga l'immaginazione, che il confronto, e la somiglianza degli oggetti; e tutti i tropi sono appunto fondati su qualche relazione, o analogia di una cosa coll'altra. Quando, per esempio, invece di gioventù uno dice « *l'aurora della vita* » lo spirito immediatamente discorre su tutte le circostanze, che somiglianti rendono questi due oggetti; egli vede nel tempo stesso un certo periodo dell'umana vita, e un certo tempo nel giorno, così analoghi l'uno all'altro, che si ferma con piacere a contemplare in un sol punto i due simili oggetti. La stessa personificazione ci piace pure, perchè ci presenta una similitudine fra gli oggetti inanimati e noi.

§. 82. Ma il bello delle composizioni letterarie richiede un più ampio sviluppamento.

Un trattato scientifico, un discorso oratorio, una composizione poetica, sono un insieme di vocaboli destinati a produrre nello spirito una serie di pensieri. Ma basta egli forse, che un discorso produca una serie di pensieri quali che sieno, acciò possa qualificarsi per bello? Se un discorso producesse nello spirito una serie di giudizî senza connessione fra di essi sarebbe egli bello? Certo esso nol sarebbe. La ragione si è perchè la moltitudine di questi giudizî presenta un disordine, ed il disordine è disgustoso. La unità sintetica del pensiere è una condizione indispensabile per la bellezza di qualunque composizione letteraria. Il titolo di un'opera letteraria esprime il fine a cui ella è destinata, ed a cui tutte le parti di essa debbono tendere. Il titolo di ciascun capitolo esprime il fine a cui il capitolo tende, e questo fine è un mezzo pel fine dell'opera intera; nello stesso modo le diverse parti del capitolo debbono tendere al fine espresso nel titolo del capitolo.

L'unità sintetica del pensiere è dunque una legge in-

variabile per la bellezza di qualunque letteraria composizione.

L'autore che compone un' opera la dirige ad un fine. Secondo la varietà del fine che egli si propone dee adattarvi i mezzi. Nelle composizioni, le quali hanno per oggetto la conoscenza del vero, ciascun giudizio dee esser vero, e ciascun raziocinio dee esserlo ancora. La verità in tali opere è una condizione indispensabile per la loro bellezza; ma si possono prendere varie vie per pervenirvi, e tutte non sono conciliabili colla perfezione. È necessario di giungere alla conoscenza della verità per le vie le più semplici. È questa una legge indispensabile alla perfezione dell' opera; ed in conseguenza alla bellezza, che dalla perfezione deriva. Supponiamo, che ci si proponga questo problema: dato un numero di molte figure, per esempio il numero 9568973, ripetuto un gran numero di volte, per esempio venticinque volte, ritrovarne il risultamento, cioè la somma: vi sono due mezzi per ottenere il fine proposto: uno si è di scrivere il primo numero venticinque volte e scriverlo ventiquattro volte sotto di se stesso, come si sogliono scrivere i numeri de' quali dee farsi l' addizione, ed indi eseguire l' addizione. Il secondo metodo si è di moltiplicare il numero 9568973, per 25. Il secondo metodo di risolvere il problema è più semplice e più breve, il primo è più lungo. La seconda soluzione è dunque da preferirsi alla prima, e se in un trattato di aritmetica si adotterebbe la prima soluzione, un tal trattato non sarebbe perfetto, e mancherebbe di bellezza.

L' oratore il quale vuol determinare ad alcune azioni la volontà de' suoi uditori, non dee solamente parlare all'intelletto, ma eziandio al cuore. Per tal ragione lo stile dell'oratore non dee esser freddo, ma animato. Massillon, nella famosa predica del *poco numero degli eletti*, non si propone, per ultimo fine della sua composizione, lo stabilire teologicamente esser poco il numero degli eletti; ma egli dirige questo fine ad ispirare nei suoi uditori un salutare timore,

ad oggetto di condurli per questo mezzo ad una vita conforme al vangelo. Per conseguire il suo fine questo celebre oratore sviluppa le cause, che conducono il maggior numero all'eterna dannazione. Ma ciò non basta, egli vuol commuovere; ed a questo oggetto fa dirigere a ciascuno de' suoi uditori lo sguardo su di se stesso con questo bellissimo pezzo: « A voi mi fermo F. M., che siete qui raccolti, e » lasciando il rimanente degli uomini, parlo a voi, come » se foste soli nel mondo, ed eccovi il pensiere che mi oc» cupa e mi spaventa: suppongo, che questa sia per voi » l'ultima ora e il fine dell'universo, che siano per aprir» si i cieli sul vostro capo, che abbia a comparire Gesù » Cristo nella sua gloria in mezzo a questo tempio, e che » per non altro vi siate qui raccolti, che per attenderlo a » guisa di rei tremanti, contro de' quali si dee pronunziare » o una sentenza di grazia, o un decreto di morte eterna: » giacchè, lusingatevi pur quanto vi piace, tali morrete, » quali siete oggi: tutti questi desideri di mutazione, che » vi seducono, vi sedurranno sino al letto della morte; » tale è l'esperienza di tutt'i secoli; tutto ciò che troverete » in voi allora di nuovo, sarà forse un conto più lungo da « rendere, di quello che avete oggidì; e da quello che sa» rebbe di voi, se in questo punto dovreste comparire al » giudizio, potete quasi decidere qual sarà la vostra sorte » all'uscire di questa vita.

» Or vi dimando, e vel domando pieno di spavento, » senza separare in questo punto la mia sorte dalla vostra, » e mettendomi nella stessa disposizione nella quale desidero, » che voi entriate: vi domando dunque: se Gesù Cristo com» parisse in questo tempio, in mezzo a questa adunanza la » più augusta del mondo, per giudicarci, per farsi il ter» ribile discernimento de' capretti dalle pecore, credete che » il maggior numero di quanti qui siamo, sarebbe colloca» to alla destra; credete almeno, che sarebbero eguali le » cose? Credete, che vi si trovassero almen dieci giusti » quanti non potè trovarne il Signore in cinque intere città?

» Io vel domando, voi nol sapete, e nol so nemmen io.
» Voi solo, o mio Dio, conoscete coloro che vi appartengono. Ma se noi non conosciamo quelli che a lui appartengono; questo almen sappiamo di certo, che i peccatori non sono de' suoi. Ora i fedeli che qui si trovan raccolti, chi sono? I titoli, le dignità non si debbono contare per nulla, che di queste ne sarete spogliati in faccia a Gesù Cristo. Chi sono dunque? Molti sono peccatori, e di quelli che non vogliono convertirsi: in maggior numero ve ne sono di quelli che vorrebbero, ma che differiscono la conversione; moltissimi altri di quelli, che non si convertono mai che per ricadere: finalmente un gran numero di quelli, che non credono aver bisogno di conversione; ecco il partito de' reprobi. Togliete queste quattro classi di peccatori da questa santa adunanza: poichè saranno già tolti di mezzo nel dì del giudizio: e poi fatevi innanzi voi giusti, ove siete? Reliquie d' Israello passate alla destra: frumento di Gesù Cristo segregatevi dalla paglia destinata alle fiamme. Ma oh Dio! dove sono gli eletti vostri? E per la vostra eredità chi rimane? »

La prima volta, che Massillon recitò questa predica a questo luogo del sermone, tutto l' uditorio rimase colpito da un trasporto di ambascia, e quasi tutti per un moto involontario si alzarono a metà. Il mormorio di acclamazione e di sorpresa fu sì forte, che l' oratore ne restò turbato, e tale turbamento non servì, che ad accrescere il patetico di questo pezzo singolare. Facendo l' analisi delle cause, che concorrono alla bellezza del pezzo rapportato, esse possono ridursi alle seguenti. Le due parti del pensiere, che riguardano il poco numero degli eletti e le cagioni della ruina della maggior parte de' cristiani, si possono riguardare come disposizioni al timore, che dall' oratore si vuole incutere. Egli vien poi più davvicino al suo oggetto, dirige l' attenzione degli uditori su di se stessi: allontana l' ostacolo che si oppone alla commozione, il quale è la lusinga di una vita migliore; in appresso toglie dal futuro giudizio la lonta-

nanza, che ne diminuisce l'impressione, rende questo terribile giorno presente allo sguardo del pensiere, e fa riguardare ai peccatori come quasi sicura la loro perdita. Non si potevano ordinar meglio le parti del pensiere, per l'oggetto che l'oratore ebbe in veduta. Vi si osserva pure la maestria con cui Massillon costruisce il discorso, facendo in modo, che una parte faccia attendere l'altra, e che una parte del pensiere non sia terminata, se non che a queste parole; *voi solo, o mio Dio, conoscete coloro che vi appartengono.*

Lo storico dee narrare i fatti con tutte le circostanze, e presentare la virtù con i difetti che l'accompagnavano, ed il vizio colle buone qualità, che ne diminuivano l'orrore. Ma ciò che concilia la bellezza in uno scritto storico, sarebbe, come osservai di sopra, un difetto notabile nel poeta. Egli dee allontanare dal suo Eroe tutti i difetti, e per ispirare orrore al vizio dee nel carattere opposto allontanare tutti gli accessorî di virtù, che ne diminuiscono l'impressione.

L'unità sintetica del pensiere, e la tendenza delle diverse parti del pensiere, nel modo il più semplice, verso il fine, che l'autore ha in veduta, sono dunque due regole invariabili del bello delle composizioni letterarie.

§. 83. Abbiamo veduto quali condizioni dee avere il pensiere che il discorso è destinato a far nascere; ma quali sono quelle, che dee avere il discorso? Due cose, dice Condillac, fanno tutta la bellezza dello stile: la nettezza, ed il carattere. La prima richiede, che si scelgano sempre i termini i quali esprimano esattamente le idee: che si tolga dal discorso qualunque superfluità, che il rapporto de' vocaboli non sia giammai equivoco, e che tutte le frasi costruite le une per le altre denotino sensibilmente il legame, e la gradazione de'pensieri (1).

La *chiarezza*, e la *precisione* del linguaggio sono dunque due leggi indispensabili alla bellezza di una composizione let-

(1) Arte di scrivere sul principio.

teraria. L' oscurità è contraria al fine del linguaggio : e la superfluità è contraria alla legge generale della semplicità de' mezzi pel fine. Si possono applicare allo stile questi due versi di Dispreaux.

» Tout ce qui on dit de trop est fade e rebutant
» L' esprit rassassié le rejette a l' instant

» Tutto ciò che è superfluo è insipido , e disgustoso
» Lo spirito sâtollo all' istante lo rigetta.

Nella ideologia vi feci conoscere la differenza fra sintassi e costruzione , e vi mostrai che la sintassi non può essere che una , e che la costruzione può esser varia. Ciò supposto si domanda : *qual regola di bellezza ci guiderà nella scelta della costruzione ?* Per risolvere la quistione proposta incominciamo dall' esaminare le diverse spezie di costruzioni.

Quando nel discorso si enunciano tutti i vocaboli , che sono i segni delle differenti parti del pensiere , e non se ne enunciano dippiù ; ed i vocaboli sono enunciati nell' ordine successivo , uniforme a quello delle modificazioni dello spirito , in modo che il vocabolo , che si dee modificare o determinare preceda quello che lo modifica e lo determina, la costruzione appellasi *semplice* o *necessaria*. Quando una di queste condizioni manca , o pure mancano tutte e due , la costruzione chiamasi *figurata*.

La costruzione semplice , osserva Dumarsais , è ancora *naturale* , perchè ella segue la natura , cioè perchè enuncia i vocaboli secondo lo stato in cui lo spirito concepisce le cose. *Il sole è luminoso.* Si segue o l' ordine della relazione del soggetto colla modificazione , o quello delle cause coi loro effetti , o quello degli effetti colle loro cause. Ciò vuol dire che la costruzione semplice procede andando dal soggetto alla modificazione ; *il sole è rotondo* , dalla causa all' effetto : *Dio ha creato il mondo* , dall' effetto alla causa , cioè dal paziente all' agente *il mondo è stato creato da Dio.* Ora in

tutti questi casi lo stato delle cose richiede, che si cominci dal nominare il soggetto. Bisogna essere, cioè avere un esistenza o reale o immaginata prima di poter essere qualificato. Lo spirito dee prima aver l' idea del soggetto, per poter attribuirgli una qualificazione quale che siasi. Bisogna essere prima di operare, e prima di essere l'oggetto dell'azione di un altro.

Se vi domando: *quando verrete voi?* e rispondete: *dimani*. Il vocabolo *dimani* equivale alla seguente proposizione *io verrò domani*. Non si enunciano dunque nella frase i vocaboli corrispondenti alle parti del pensiere, che si vuole esprimere col vocabolo *dimani*. Questa soppressione di alcuni vocaboli facili a supplirsi mentalmente chiamasi *ellissi*. Ella è una figura o un modo di parlare frequente nella conversazione ordinaria.

Io l'ho veduto coi miei occhi. Io l'ho udito colle mie orecchie, son proposizioni, in cui vi sono de' vocaboli superflui. Non si vede se non cogli occhi; nè si ode se non colle orecchie, queste espressioni *coi miei occhi*, *colle orecchie*, son dunque superflue. Un tal modo di parlare, in cui vi sono de' vocaboli superflui dicesi *pleonasmo* e voi vedete, che esso pure occorre nell' ordinario linguaggio degli uomini.

Se invece di dire: *il mondo è stato creato da Dio* direte: *da Dio è stato creato il mondo* voi invertirete l' ordine naturale de' vocaboli. Il vocabolo *da* indica una relazione, e per concepire una relazione fa d' uopo prima concepire i termini della relazione. Vi ha dunque qui *inversione*. Quella costruzione, in cui occorrono questi modi di parole, o uno de' modi indicati, appellasi *costruzione figurata*.

Per risolvere la quistione proposta, cioè se debbasi preferire la costruzione semplice alla costruzione figurata, o pure la seconda alla prima, risaliamo all' origine della costruzione figurata.

Abbiamo detto, che la chiarezza e la precisione sono due regole per la bellezza dello stile. Ora spesso avviene, che queste due regole sieno in contradizione l' una coll' altra.

spesso, per essere perfettamente chiaro, bisognerebbe esser molto prolisso. Il gusto ha cercato di accordarle nel miglior modo possibile. Quando alcuni vocaboli si possono facilmente supplire da colui che legge, o che ascolta, questi vocaboli si sopprimono: una tal soppressione, senza nuocere alla ricchezza, conserva la precisione, e lo stile diviene eloquente. Pascal dice: « Il finito si annienta innanzi l'infinito: così » il nostro spirito innanzi a Dio: così la nostra giustizia » innanzi la giustizia divina ».

Queste frasi sono ellittiche: si sopprime per due volte in esse il vocabolo *annientare*.

La legge della precisione del discorso ha dunque dato origine al linguaggio ellittico.

Il pleonasmo sembra a prima vista contrario alla precisione dello stile. Ma non può non sentirsi, che in certi casi dà una energia al linguaggio. Questa energia consiste nell' esprimere in un modo breve una certa affezione del nostro spirito. Quando dico *io l' ho veduto coi miei occhi*, oltre del pensiere espresso dai vocaboli: *io l' ho veduto*, vi si aggiunge l'accessorio, cioè si esprime la volontà che ho, che colui a cui dirigo il discorso sia sicuro senza punto dubitare di ciò, che gli ho precedentemente detto. Lungi dunque che, in questo caso, il pleonasmo sia contrario alla precisione dello stile, vi è anzi uniforme. Non ho bisogno di avvertirvi che parlo del pleonasmo ben fatto: se dicessi: *la luminosa luce del sole dissipa le tenebre su la terra*. Il vocabolo *luminosa* sarebbe un pleonasmo da rigettarsi. Siccome vi sono ellissi difettose perchè rendono oscuro il discorso, così vi sono pleonasmi frivoli, perchè son contrarî alla precisione del linguaggio.

Riprendiamo una parte del rapportato periodo di Massillon: « Or vi domando, e vel domando pieno di spavento, » senza separare in questo punto la mia sorte dalla vostra, » e mettendomi nella stessa disposizione, nella quale desi» dero che voi entriate: vi domando dunque: se Gesù Cri» sto comparisse in questo tempio, in mezzo a questa adu-

» nanza la più augusta del mondo, per giudicarci, per fa-
» re il terribile discernimento de' capretti dalle pecore, cre-
» dete che il maggior numero di quanti qui siamo sarebbe
» collocato alla destra? Credete almeno, che sarebbero e-
» guali le cose? Credete ec.

Facciamo de' cambiamenti a questo periodo, e presentiamolo in un altro ordine: « Or vi domando: se Gesù Cri-
» sto comparisse in questo tempio, in mezzo a questa adu-
» nanza la più augusta del mondo, per giudicarci, per fa-
» re il terribile discernimento de' capretti dalle pecore, cre-
» dete che il maggior numero di quanti qui siamo, sareb-
» be collocato alla destra? Credete almeno che sarebbero
» eguali le cose? Credete ec. Io vel domando pieno di spa-
» vento, senza separare in questo punto la mia sorte dalla
» vostra, e mettendomi nella stessa disposizione nella quale
» desidero che voi entriate.

Paragonando queste due costruzioni, vi accorgete subito, che la prima è eloquente, e migliore della seconda. Or donde nasce ciò? Nella prima vi è maggiore unità sintetica nel pensiere, che nella seconda. Nella prima il pensiere è interamente terminato quando è sviluppato l' oggetto della domanda: nella seconda dopo l'oggetto della domanda, con cui termina il pensiere, si soggiunge un altro pensiere. Quindi cogli stessi elementi nella prima costruzione si forma un pensiere e nella seconda se ne formano due. Il maggior legame de'pensieri ci obbliga dunque molte volte a preferire una costruzione ad un altra quantunque tutte e due le costruzioni fossero semplici.

Questo stesso principio ci fa pure in molti casi preferire l'ordine inverso all' ordine diretto. « In un tempo in cui
» le quistioni filosofiche si decidevano coll' autorità di Ari-
» stotile, e degli scolastici, apparve Cartesio, ed al metodo
» dell' autorità sostituì quello dell' esame ».

Questa costruzione è inversa. La diretta sarebbe: « Car-
» tesio apparve in un tempo, in cui le quistioni filosofi-
» che si decidevano coll' autorità di Aristotile, e degli sco-

» lastici : egli sostituì al metodo dell' autorità quello del-
» l' esame.

Ora nella prima costruzione il legame de' pensieri mi sembra maggiore, poichè dopo *apparve* nella seconda costruzione, lo spirito non attende necessariamente la circostanza del tempo ; laddove questa circostanza è necessariamente legata alla proposizione : *apparve Cartesio.*

Le leggi dunque richieste, per la bellezza della letteraria composizione, han dato origine alla costruzione figurata. Ora queste leggi alcune volte si osservano più nella costruzione semplice che nella figurata, e altre volte più nella figurata che nella semplice. Si dee, in conseguenza, preferire nei diversi casi, quella costruzione che è più analoga alle regole invariabili del bello. Se invece di dire : *Dio dee esser adorato*, dicessi : *dee essere adorato Dio*, farei una inversione senza alcun motivo, e violerei l' ordine successivo delle idee. Non bisogna dunque ricorrere alla costruzione figurata, se non quando le spiegate regole della bellezza ci conducono.

§. 84. Le regole spiegate mi sembrano sufficienti a rendere ragione delle differenti bellezze delle letterarie composizioni. Ho distinto il pensiere dal linguaggio destinato ad esprimerlo. Ho in conseguenza determinato le leggi che debbono regolare il pensiere, e quelle che debbono regolare il linguaggio. Io credo, che tutte le regole de' rettorici si possono ridurre alle quattro di sopra spiegate.

L' autore vuole fissare l' attenzione de' suoi lettori o uditori su di un dato oggetto. È conforme al fine, che egli ha in veduta, l' incominciare il discorso dal presentar sul principio questo oggetto ; sebbene seguendo la costruzione semplice, l' oggetto di cui parliamo dovrebbe esser enunciato dopo di altri vocaboli. L' autore farà dunque un' inversione in grazia del fine, che egli si è opposto.

» Un funestissimo annunzio son qui a recarvi, o miei ri-
» veriti uditori, e vi confesso, che non senza una estrema
» difficoltà mi ci sono adotto, troppo pesandomi di avervi

» a contristare altamente fin dalla prima mattina, che io
» vegga voi, e che voi conoscete me ».

Il celebre Segneri, segue qui la costruzione inversa, invece della semplice e diretta: questa sarebbe: « Io fin dalla
» prima mattina che veggo voi, e che voi conoscete me,
» son qui a recarvi un annunzio funestissimo.

Ma per qual ragione l' oratore preferisce la prima alla seconda costruzione? Egli vuol fissare l' attenzione de' suoi uditori sulla funesta idea della morte. L' idea dunque di *funesto* è la prima, che egli presenta al suo uditorio. Per tal ragione incomincia il discorso dall' oggetto dell' azione piuttosto che dal soggetto, e nell' oggetto stesso incomincia dal vocabolo che modifica piuttosto, che dal vocabolo modificato: egli dice: *un funestissimo annunzio* invece di *un annunzio funestissimo*. Osservate inoltre, che se il citatò oratore avesse scelta la costruzione diretta; il pensiere, invece di essere uno, si sarebbe diviso in due.

Gli scrittori eloquenti spesso ubbidiscono alle leggi del bello senza saperlo.

Vi ho parlato delle comparazioni e dell' antitesi, e vi ho detto, che esse piacciono, perchè producono un bello ideale. Qui vi soggiungo che queste figure piacciono ancora; perchè fanno concepire più chiaramente il pensiere. Esse possono dunque esser comandate dalla legge della chiarezza del linguaggio. Vi ho detto, che le frasi ellittiche piacciono per la precisione del discorso, qui soggiungo, che esse piacciono pure, perchè contengono un bello ideale, esprimendo la rapidità del pensiere.

I rettorici hanno osservato, che alcune frasi piacciono o perchè esprimono il sentimento, o perchè l' esprimono con forza. Egli vi ha per ciascun sentimento un vocabolo proprio a risvegliarne l' idea: tali sono *amare*, *odiare*. Quando dunque dico; *io amo*, *odio*, esprimo un sentimento; ma è questa l' espressione più debole. Cambiamo la forma del discorso, e diciamo *se io ti amo?* Quel *se*, ed il punto interrogativo in fine della frase, esprimono il sentimento, cioè la pas-

sione dell' amore, esprimono la forza di questa passione, ed esprimono pure la meraviglia, che in me nasce dall'idea che voi dubitate del mio amore. Questo *se* dunque, e questo punto interrogativo esprimono colla massima precisione una moltitudine di pensieri. Questa espressione piace dunque per la legge della precisione del linguaggio. Ma vi ha dippiù, essa piace, perchè con una espressione si esprime una moltitudine di modificazioni interne, che hanno un' esistenza simultanea nello spirito. Questa simultaneità è perfettamente espressa con una frase, che denota tutte queste affezioni insieme. Vi ha dunque qui una similitudine fra il linguaggio e lo stato dello spirito; e perciò un bello ideale.

» O vanità! o nulla! o mortali ignoranti de' loro destini!

Se Bossuet avesse detto: « Tutto non è che vanità, tutto » non è che nulla: i mortali sono ignoranti de' loro destini » egli non avrebbe espresso il sentimento da cui l' animo suo è penetrato: egli avrebbe semplicemente enunciato un giudizio dell' intelletto. La prima espressione piace dunque, perchè ella esprime insieme un giudizio, ed una commozione dell' animo. Ella rileva la sua bellezza dalla precisione del linguaggio. Ma vi è dippiù: il fine di Bossuet è di commuovere gli altri: ora per tale oggetto è necessario, che si mostri commosso egli stesso; a questo fine tendono le esclamazioni rapportate.

§. 85. È tempo che diamo termine alla teorica del bello. Eccovi la serie dei miei pensamenti. Il bello è distinto dal piacevole, perchè il primo suppone una moltitudine di percezioni; laddove una semplice sensazione può esser piacevole. Mi direte, che noi attribuiamo la bellezza eziandio ad un colore uniforme. Un colore, vi rispondo, presenta una moltitudine di parti colorate.

Facendo l' analisi del bello ho creduto che bisogna ammettere quattro specie elementari di bello. Il *bello fisico*, il quale nasce da una moltitudine di sensazioni. Il *bello poetico* il quale nasce da una moltitudine di percezioni combinate dall' arte del poeta. Il *bello ideale*, il quale risulta da alcune

date percezioni di similitudine, o di diversità. Il *bello di perfezione*, il quale consiste nel concorso di molte cose verso di un fine.

Il bello fisico è diretto tanto alla parte passiva dello spirito, che all'attiva, cioè tanto alla sensibilità, che alla meditazione. Tutti gli altri belli son prodotti dall' attività sintetica dell' anima.

Negli oggetti belli spesso s'incontrano, tutte queste specie elementari di bellezza. La natura può presentarci un insieme di percezioni piacevoli: essa può somministrarci l' occasione di osservare delle similitudini, e delle varietà, che ci piacciano. La meditazione può inoltre nelle parti della natura scovrire l' uniforme concorso ad un fine: e quindi possiamo vedere riunite la bellezza fisica, la bellezza ideale, e la bellezza di perfezione. Anzi una certa bellezza ideale è un elemento necessario pel bello sensibile. Questa distinzione delle spezie elementari della bellezza è importante. Per non averla fatta alcuni scrittori di estetica hanno avanzate delle proposizioni false. *Imitate la bella natura*. Questo precetto è falso relativamente al bello poetico: è poi vero pel bello ideale, che si riferisce all'archetipo reale della natura. L' analisi delle facoltà dello spirito, spiegata nella psicologia, è il noto da cui son partito, per iscovrire l' ignoto della origine del bello. Il bello suppone o una sintesi data, o una sintesi fatta. Riflettendo su di questo principio, e su le diverse sintesi, reale, immaginativa civile, immaginativa poetica, ed ideale, son pervenuto alla dottrina, che sul bello vi ho proposto.

Osservando le diverse idee specifiche del bello elementare, possiamo facilmente pervenire a formarci l' idea generica del bello. In tutte queste idee troviamo varietà, ed unità. *L'unità nella varietà è dunque l' essenza del bello*. Credo che non può contrastarsi questa illazione.

Se la varietà e l' unità sono gli elementi del bello, *quale è* domandasi *quella varietà, e quella unità, che son necessarie a costituirlo?* Non bisogna tentare di risolvere *a priori* una tal quistione. L' esperienza sola è la guida sicura in tal

materia. Essa c' insegna qual varietà e quale unità ci piace in tutti i tempi ed in tutti i luoghi. Essa ci fa distinguere una bellezza naturale ed invariabile da una bellezza accidentale, e mutabile. Le verità, che riguardano il bello son verità primitive di fatto, alle quali bisogna arrestarsi, senza perdersi in ragioni immaginarie.

§. 86. Riflettendo sul piacere risultante dalla varietà delle impressioni, che si riferiscono ad un oggetto, troviamo che alcuni oggetti complessi ci destano un piacere che chiamasi *piacere del sublime*; e che è distinto dal piacere del bello. Il ruscelletto, che scorre placido fra le sue sponde, è un oggetto bello; ma quando precipita col fragore e l' impetuosità di un torrente, diviene tosto sublime. Una spiaggia amena, una ridente campagna, una florida città; ci destano il piacere del bello; ma una montagna scoscesa, un luogo solitario, un' antica foresta, ci destano quello del sublime. Una placida giornata di primavera ci presenta il bello, una violente tempesta nell' oscurità della notte il sublime. Un cavallo di razza e di maneggio ci modifica col piacere del bello, il cavallo guerriero col piacere del sublime. Un casino delizioso ci desta il piacer del bello. Un vasto edifizio, un tempio gotico, ci destano quello del sublime. La cascata delle acque di Caserta ci colpisce col bello: ma i magnifici ponti ci sorprendono col sublime. Il dolce canto dell' usignuolo ci produce il bello. Il fremito del mar tempestoso, il rumore del tuono ci producono il sublime. Una musica tenera ci desta il bello. Il cupo suono di una grossa campana, quello del tamburo ci destano il sublime. L'ordine ci sembra bello: ma una grossa massa di rupi gettate alla rinfusa delle mani della natura ci colpisce col sublime.

» Giace l' alta Cartago e appena i segni
» Dell' alte sue ruine il lido serba
» Muojono le città, muojono i regni
» Copre il fasto e la pompa arena ed erba. (1)

(1) Tasso.

Il mio rispettabile amico il Cavalier don Luigi di Francia l' imita molto bene ne' seguenti versi, inseriti fra le sue rime già pubblicate.

» Copron deserte ed arsicciate arene
» Ove Menfi già fu Babel Cartago,
» Tebe, Sparta, Corinto, Argo, ed Atene
» Di capanne, e tuguri han sol l' immago.
» Atra foresta, e desolata ingombra
» U' la gloria sedea di Troja all' ombra.

L' esistenza del piacere del sublime, e la distinzione di questo da quello del bello essendo incontrastabile, ed un fatto primitivo della nostra natura morale, fa d' uopo far l' analisi di un tal fatto.

Affinchè un' oggetto destasse del piacere dee soddisfare uno de' desideri primitivi. Il bello fisico, ed il bello poetico son relativi al desiderio de' piaceri de' sensi. Il bello ideale, ed il bello di perfezione son relativi alla curiosità. Il bello morale, che consiste nella virtù, è relativo al desiderio dell' altrui ben essere. Il sublime finalmente è relativo al desiderio della propria eccellenza, ed a quello della gloria. Questi due desideri si possono comprendere in una espressione più semplice, e chiamarsi tutti e due *desiderio della grandezza*. Questa è o intrinseca o estrinseca. La prima consiste nella grandezza del proprio essere. La seconda nella grandezza ideale, cioè nell' opinione che gli altri hanno della nostra grandezza intrinseca. L' uomo ha un desiderio primitivo di esser grande tanto intrinsecamente, che nell' opinione degli altri.

Il piacere del sublime è un effetto dell' idea di grandezza. Lo spirito concepisce un oggetto grande quale che siasi, sente la grandezza del suo concepimento; e così sente grande se stesso, perchè ha una grande idea. Questo sentimento della propria grandezza è piacevole, ed in esso consiste il piacere del sublime.

Vi renderò sensibile con degli esempî questa mia filosofia del sublime.

La grandezza è o di estensione, o di potenza. La potenza è o fisica, o intellettuale, o morale. Ora l' ideadi ciascuna specie di queste grandezze produce il sublime.

Se nell'oscurità di una notte serena, in una vasta pianura, osserverete la volta azzurra del cielo, l' idea di questa gran mole produrrà in voi il piacere del sublime. L'indefinita estensione dell' Oceano, un' estesa pianura, ove l'occhio non vede confine, un' alta montagna, un precipizio da cui miriamo gli oggetti che giacciono al fondo; un grandioso edifizio, come per esempio le piramidi di Egitto, son tutti oggetti, che ci destano il piacere del sublime. La loro grandezza è una grandezza di estensione.

L' idea dell' Essere Eterno, che con un semplice volere produce il grande universo, quello di una notturna tempesta, che all' interrotto sfolgorar de' baleni, sembra che in un istante produca, ed annienti la natura; quella di un Annibale, che pel non battuto ed orrido cammino delle alpi scendendo in Italia reca nel cuor di Roma lo spavento, sono idee che producono il sublime, perchè sono idee di una grandezza di potenza fisica o reale.

L' idea di un Newton, che pesà l'universo, di un Cartesio che nella filosofia distrugge l' impero dell' autorità, destano il sublime, perchè sono idee di una grandezza intellettuale.

L' idea di un Attilio Regolo, di un Muzio Scevola, dei trecento delle Termopile: quella di un eroe, in somma, che sacrifica se stesso pel bene degli altri, e che resta immobile all' urto dell' interesse, sono idee che innalzano l'anima col sentimento del sublime; perchè ci presentano una grandezza morale.

§. 87. Per maggiormente stabilire la mia dottrina, vi recherò immantinente i pezzi sublimi degli Scrittori.

» Giace l'alta Cartago e appena i segni
» Dell' alte sue ruine il lido serba.

Qui il Tasso ci presenta una grandezza di estensione. Osservate, che l'annientamento di un oggetto grande non lascia di esser sublime, perchè lo spirito riguarda come più grande la causa, che annienta una cosa grande, e l'impressione è la più forte, perchè lo spirito concepisce in un istante due grandezze.

» Sionne oh Dio! Sionne ahimè qual suono
» Alle vaste tue glorie intima il fine!
» Ingrata e non ti scuoti! Ahi le latine
» Trombe chieggon tuo sangue in fiero tuono
» Le tue moli superbe, il Tempio, il Trono
» Coprono interminabili ruine (1).

Questi versi sono un bell'esempio del sublime di estensione, e di quello di potenza. Osservate, che un certo suono desta il sublime, perchè si guarda come effetto di una gran potenza.

Dio disse: *la luce sia, e la luce fu.* Questo gran passo della Genesi ci offre il sublime di potenza. Essa ci presenta un immenso potere, il quale produce il più grande effetto colla massima facilità e prontezza. Un simil pensiere è magnificamente amplificato nel seguente tratto d'Isaia (cap. XLIV. 24.) » Io sono, dice il Signore, facitore del tutto, » che solo distendo i cieli, stabilisco la terra, e niuno è » meco. Che dico al profondo: sii desolato, e inaridirò i » tuoi fiumi. Che dico a Ciro: tu sei mio pastore e adempirai ogni mio volere. Che dico a Gerusalemme sarai edificata; e al Tempio sarai fondato.

Il famoso: *veni, vidi, vici*, di Cesare; l'*io* di Medea, e l'esclamazione di Ajace, sono tre esempi del sublime di potenza. Allora che Nerino dice a Medea.

» Votre peuple vous hait; votre époux est sans foi
» Contre tant d'ennemis, que vous rest-t' il? moi

(1) Sonetto di Cristoforo Papanti nella scelta del Ceva.

» Il vostro popolo vi odia; il vostro sposo è senza fede
» Contro tanti nemici che cosa vi resta mai? io.

Quest' *io* eccita l' idea di una grandezza fisica, e di una grandezza morale insieme.

Ajace dice, » Gran Dieu! rends nous le jour et combats » contre nous.

» Gran Dio rendici il giorno e combatti contro di noi.

È questo un sublime di grandezza fisica.

Nel famoso combattimento fra gli Orazi e i Curiazi, informato il vecchio Orazio, che due de' suoi figli son morti, e che il terzo ha presa la fuga, arde di sdegno alla supposta codardia del figlio superstite. Gli si rammenta, che questo figlio era rimasto solo contro di tre, e gli si domanda, che cosa voleva, che il figlio suo avesse fatto: *qu' il mourut*, egli risponde, *che morisse.* Una tal risposta ci presenta una grandezza morale in un uomo, che sacrifica all' amor della gloria e della patria quello del proprio figlio.

Ciò che fa, in molti casi, la grandezza intellettuale di un pensiere si è, allorchè si dice una cosa, che ne fa vedere un gran numero di altre, e che ci fa discovrir tutto di un colpo ciò, che non potevamo sperare di conoscere, che dopo di una gran lettura. Eccone degli esempi.

Floro ci rappresenta in poche parole tutti gli errori di Annibale in questo modo; » Allora che poteva servirsi della » vittoria; amò meglio goderne.

» Cum victoria posset uti, frui maluit.

Egli dà un' idea di tutta la guerra di Macedonia, quando dice: *il vincere fu l' entrarvi*; *introisse victoria fuit.*

L' oggetto di questo capitolo è di spiegarvi i mezzi per esser felice. Uno di questi è il gustare gl' innocenti piaceri del bello e del sublime. A gustarli giova molto il conoscerne la natura, e l' origine. A tal fine vi ho dato un breve, ma chiaro saggio di *estetica*, cioè della dottrina del bello, e del sublime. Il bello, ed il sublime sono sparsi nelle ope-

re della natura, ed in quelle delle arti. Ma quanto pochi sono coloro, che sanno farne l'analisi! Gli stessi libri santi hanno il loro sublime, più che qualunque altro libro profano. L'estetica è dunque una parte necessaria della pratica filosofia. Intanto essa è quasi generalmente trascurata.

Per aumentare la somma de' nostri piaceri, fa d' uopo dunque fuggir l'ozio, ed essere utilmente occupato. Un uomo a cui non manca il necessario e che passa la vita nella meditazione della verità; nella pratica della virtù, e nel sentire gl'innocenti piaceri del bello, che si trova sparso nelle opere della natura e delle arti, mi sembra che pratichi un genere di vita il più idoneo alla felicità.

CAPO VII.

DELLE PASSIONI.

§. 88. Vi sono oggetti, che in virtù della nostra natura immediatamente ci piacciono, o ci dispiacciono. Un calore temperato è una sensazione naturalmente piacevole; un calore eccessivo una sensazione naturalmente dispiacevole. Sonovi altri oggetti, che ci cagionano piacere o dolore, secondo che sono favorevoli o contrarî alle nostre passioni. La disgrazia, che accade ai nostri nemici, sembra un bene per noi, poichè contenta il desiderio, che abbiamo della vendetta. La malattia di un amico è un male per noi, poichè essendo contraria ai voti, che formiamo per lui, ci cagiona del dolore.

Le passioni si manifestano per alcuni moti nel nostro corpo. Il volto si vede acceso e trasmutato nell' ira, livido nell' odio, pallido, e sparuto nel timore, rubicondo nella letizia, ec. Da ciò alcuni filosofi hanno preso occasione di considerare le passioni per gli effetti, che esse producono nel corpo. Ma questo esame è estraneo alla filosofia dello spirito umano, e non considera le passioni in se stesse. Io dunque considererò le passioni come affezioni dello spirito, e guidato dalla testimonianza della coscienza; e lascerò ai medici, ed ai fisiologi il considerarle relativamente ai cambiamenti del corpo, che le accompagnano.

La volontà è il principio di tutte le azioni dello spirito. Essa esercita il suo impero tanto su lo spirito, che sul corpo. La volontà è mossa dal desiderio. Questo, quando è violento chiamasi *passione*.

I desiderî primitivi, come abbiamo detto sono sette. Le passioni primarie son dunque sette. Esse sono la passione per i piaceri de' sensi, che può chiamarsi *concupiscenza*, e coll' Apostolo S. Giovanni *concupiscenza della carne;* l' ambizione, la *curiosità*, l' amore della propria eccellenza, che potrebbe chiamarsi *amor proprio*, la passione della gloria, l' amore della propria società, cui si appartiene e quello del bene degli altri.

Dugald-Stevvart distingue le nostre tendenze primitive in appetiti, desiderî, ed affezioni. Gli appetiti, egli dice, si distinguono dalle tendenze ai seguenti caratteri.

1.° Traggono origine dal corpo, e ci sono comuni coi bruti. 2.° Non sono continui, ma si riproducono ad intervalli. 3.° Sono accompagnati da una sensazione molesta, più o meno forte in ragione della maggiore, o minore intensità dell' appetito.

Gli appetiti sono tre, la fame, la sete, e l' amor fisico. I primi due ci furono dati, per la conservazione dell' individuo; il terzo pel mantenimento della specie.

I nostri appetiti continua lo stesso filosofo, non possono propriamente dirsi *interessati*, giacchè dirigonsi ai loro og-

getti rispettivi come al loro fine ultimo; e la prima volta debbono aver oprato senza punto conoscere il piacere che deriva dal loro soddisfacimento, piacere appreso poscia dall' esperienza.

Oltre gli appetiti naturali noi ne abbiamo degli acquistati. Tali sono l' appetito del tabacco, dell' oppio, e delle bevande inebrianti.

I desideri, secondo il filosofo citato, si distinguono dagli appetiti ai seguenti caratteri. 1.° non traggon origine dal corpo. 2.° Non agiscono periodicamente a certi intervalli; e non cessano, ottenuto un dato particolare oggetto. I più notabili sono. 1.° Il desiderio del sapere, o il principio di curiosità. 2.° Il desiderio della società. 3.° Il desiderio della estimazione. 4.° Il desiderio del potere, o il principio dell' ambizione. 5.° Il desiderio della superiorità, o il principio della emulazione.

Sotto il titolo di *affezioni* il citato filosofo comprende tutti i principî attivi, il cui oggetto finale e diretto è di far provare ad alcuno de'nostri simili qualche piacere o dolore. Quindi la distinzione delle affezioni in *benefiche* e *malefiche*.

Il nome poi di *passioni*, conchiude Dugald-Stewart, a stretto rigore non appartiene esclusivamente a veruna classe di questi principî enunciati; ma è indistintamente applicabile a tutti, quando si lasciano oltrepassare i confini della moderazione. Allora succede nella nostra macchina una straordinaria agitazione o turbamento; la nostra ragione è alterata; noi perdiamo, in certo modo, l' impero di noi stessi, e siamo spinti ad operare da un impulso quasi irresistibile. (1).

Io vi ho parlato de' nostri appetiti, e vi ho fatto osservare, che la percezione piacevole de'loro oggetti dee precedere le sensazioni, che questi ci destano. Non mi sembra dunque esatto il dire, che i nostri appetiti non sono interessati. Inoltre sebbene i nostri appetiti debbono, per la prima volta, aver operato prima di conoscere, per via di sensazione,

(1) Compendio della Filosofia morale p. II. cap. I.

il piacere attaccato al loro oggetto, pure è incontrastabile che una percezione piacevole di questo oggetto dee prevenire l'operazione degli appetiti; e questi, secondo vi ho spiegato, consistono appunto in queste percezioni piacevoli unite alla percezione dolorosa dell' assenza dell' oggetto. La riduzione finalmente di tutti i principî de' quali parla il filosofo citato alle sette tendenze primitive, di cui vi ho parlato, mi sembra facile.

§. 89. Le passioni enunciate non sono che diversi amori. Ma siccome l' uomo desidera naturalmente gli oggetti enunciati, così ha una avversione naturale agli oggetti opposti, egli ha dunque una naturale avversione ai dolori de' sensi, all' ignoranza ed all' errore, alla propria imperfezione, all' infamia, ai mali degli altri. Una siffatta avversione quando divien violenta è passione, e può chiamarsi *odio*. Tutte le passioni si riducono dunque all' amore, ed all' odio: questi son diversi secondo la diversità degli oggetti ai quali si riferiscono.

L' amore al fine può produrre quello de' mezzi, che al fine conducono. Lo stesso si dee dire dell' odio. Bisogna dunque nell' amore distinguere gli oggetti, che si amano per se stessi da quelli, che si amano come mezzi. Molte volte i mezzi per se stessi si odiano; ma come mezzi si amano. L' ammalato odia per se stesso i medicamenti disgustosi; ma gli ama come mezzi che conducono a fargli acquistare la sanità.

L' amore e l' odio hanno una scambievole relazione. Se voi amate la gloria, dovete odiare tutto quello, che tende a toglieryela. Se dall' altra parte odiate l' infamia, dovete amare tutto ciò che tende a sottrarvene.

Tutto ciò che può servire a soddisfare i nostri desiderî primitivi, può dunque esser desiderato come mezzo, e qualora non è per se stesso dispiacevole, sarà sempre desiderato come mezzo. Associato così abitualmente nel nostro spirito ad oggetti piacevoli finisce col lungo andare col sembrarci di avere qualche valore per se stesso, indipendentemente dal fine piacevole a cui esso tende. Così le ricchezze, sebbene nel-

l'origine non hanno potuto desiderarsi, se non che come mezzi a procurarci de' piaceri; pure sono alcune volte ricercate, come se per se stesse fossero proprie a renderci felici: un uomo considerando i dolori, ai quali lo stato d'indigenza conduce, concepisce il desiderio violento, di farsi una fortuna: giunto al punto di essere ricco, l'idea dell'indigenza, e de' dolori, che questa accompagnano, si associa talmente all'uso delle ricchezze, che questo gli diviene molto penoso; così nasce l'avarizia; l'avaro passa la sua vita preferendo i dolori dell'indigenza al dispiacere, che sente spendendo del danaro, o comprando colle dolorose privazioni di alcuni piaceri della vita il piacere del possesso del danaro. È questa la genesi delle passioni secondarie.

Se ciò che si ama è futuro, e lo spirito riguarda come cosa certa l'ottenerlo, questa passione piacevole chiamasi *fiducia*. Se l'ottenerlo è dallo spirito riguardato come una cosa probabile, l'effetto che nasce chiamasi *speranza*. Questo è in ragione dell'amore dell'oggetto sperato, e della probabilità per ottenerlo.

Quando lo spirito pensa alla probabilità di non ottenere l'oggetto amato, nasce in lui il *timore*. Questo, in conseguenza, è un risultamento dell'odio della privazione del bene amato, riguardata come probabile.

Da ciò vedete che la speranza non è mai interamente disgiunta dal timore, nè il timore dalla speranza.

Alla fiducia si oppone la *disperazione* la quale nasce, quando il male che si odia si riguarda come certo ad accadere.

Avviene alcune volte, che al di là della speranza, e dell'opinione, si presenti allo spirito come imminente un gran male; in tal caso nasce il *terrore*. Questo quando impedisce l'uso della ragione chiamasi *spavento*.

Quando l'oggetto amato si riguarda come vicino, e certo ad ottenersi, nasce l'*allegrezza*; quando si riguarda come presente nasce la *gioja*. All'allegrezza si oppone la *mestizia*, alla gioja la *tristezza*.

Quando l'oggetto amato si è perduto nasce l'*afflizione*.

Quando del male che ci affliggeva, ci siam liberati nasce la *consolazione*.

Da tutto ciò segue, che i diversi affetti, de' quali abbiamo parlato, non sono altra cosa, che amore ed odio, i quali prendono diverse forme, per le diverse modificazioni, che loro imprimono le riflessioni diverse su l' esistenza dell' oggetto amato, o dell' oggetto odiato.

§. 90. Ma esaminiamo più particolarmente le passioni primarie.

La passione per i piaceri de' sensi si estende a tutte le sensazioni piacevoli, ma fra queste ve ne sono alcune necessarie alla conservazione dell' individuo, altre necessarie alla conservazione della specie, ed altre che non sono necessarie nè al primo nè al secondo fine.

Noi abbiamo bisogno di conservarci col nutrimento. La sapienza del creatore non contenta di forzarci a questo necessario sostentamento col dolore della fame, e della sete, e con gl' insoffribili sfinimenti che accompagnano tali dolori, a ciò ancora ne invita col diletto, che Ella ha congiunto colle naturali funzioni del mangiare, o del bere. Ma gli uomini, i quali non solamente desiderano l' esenzione del dolore, ma eziandio il piacere; non solamente desiderano di mangiare e di bere, per esentarsi dal dolore della fame, e della sete, e per sostenersi; ma eziandio per lo piacere. Da ciò nascono la *ghiottoneria*, e *l' ubbriachezza*.

La stessa sapienza eterna volendo spingere gli uomini alla propagazione della propria specie, non solamente ve li conduce per mezzo di stimoli pungenti; ma eziandio per mezzo del piacere congiunto all' atto della generazione. Gli uomini hanno ancora diretto i loro desideri al loro piacere, e da ciò nasce la vergognosa passione della libidine.

La ghiottoneria, l' ubbriachezza, la libidine, producono effetti funesti e contrarî ai fini voluti dall' ordine della natura; poichè son nocevoli alla conservazione dell' individuo, e si oppongono alla moltiplicazione della specie.

Questi piaceri isolati, come abbiam osservato non produ-

cono il piacere del bello, un tal piacere è solamente prodotto dalle sensazioni della vista, da quelle dell' udito e secondo me, anche da quelle del tatto. Il piacere del bello quando è prodotto da un oggetto relativo al gusto ed all' atto della generazione, concorre a produrre, o ad aumentare la passione per tali piaceri.

Gli uomini son portati verso il sesso diverso in generale, per una legge della natura comune a tutti gli animali; ma fra tanti individui dello stesso sesso, vi ha qualche cosa, che determina la scelta, ed una tal cosa, è la bellezza personale. Sembra, che gli animali non abbiano un tal motivo nei loro macchinali impulsi, e che la sola distinzione da essi osservata sia quella della propria specie.

Ciò, che fa nascere quella passione mista chiamata particolarmente *amore*, è appunto la bellezza del sesso. Vi può concorrere ad aumentarla anche la considerazione delle perfezioni dello spirito dell' oggetto amato. Una tal passione è mista, perchè ne contiene delle altre. L' Amante non solamente brama l' unione corporale coll' oggetto amato, ma desidera ardentemente 1.° il ben essere dell' oggetto amato; 2.° di essere riamato esclusivamente dall' oggetto del suo amore. Il primo desiderio è un' applicazione del desiderio generale del bene de'nostri simili, ma a quale dei nostri desiderî primitivi appartiene il secondo? Esso mi sembra derivare da più principî. In primo luogo noi desideriamo di sembrare amabili agli altri, perchè desideriamo che gli altri abbiano una buona opinione di noi, sia per doni naturali sia per qualità acquistate, e ciò lo bramiamo maggiormente relativamente a coloro che sono da noi amati: in secondo luogo noi amando la propria eccellenza, desideriamo di non essere inferiori agli altri, anzi di innalzarci su di essi. Da questi due principî segue l' ardente brama, che nutre l' amante di essere esclusivamete riamato dalla persona che è l' oggetto della sua passione.

Dall' amore nasce dunque la passione che chiamasi *gelosia*. Essa consiste appunto nel desiderio violento di essere riama-

to esclusivamente dalla persona amata : ed in conseguenza nel dispiacere vivo , che provasi allora che si giudica , esservi nel cuore dell' amata persona dell' amore per altri ; o pure dal giudicare che altri possa esser possessore del proprio bene. Son qnesti i due casi in cui ha luogo la *gelosia.*

§. 91. La curiosità è una passione primaria. Da essa nasce la passione per la novità. Il desiderio della novità suppone in noi l'ignoranza di alcune cose. Se un geometra , osserva con ragione Malebranche, ci presentasse delle nuove proposizioni a quelle di Euclide contrarie, a torto egli si compiacerebbe di tal novità; perchè quando la verità si è trovata, convien esser costante, non essendoci la curiosità per altro concessa che per iscoprirla. Così non dee imputarsi a difetto ai geometri l' esser curiosi di nuove verità geometriche ; ma dovrebbe loro dispiacere un libro , il quale contenesse delle proposizioni contrarie a quelle di Euclide; segno sicuro , che gli uomini non desiderano la novità , se non perchè non vedono con evidenza la verità delle cose , che essi naturalmente desiderano sapere.

Il desiderio per nuove impressioni sensibili , oltre della curiosità, ha ancora per principio il desiderio per lo piacere , poichè la ripetizione delle stesse sensazioni piacevoli, ne diminuisce la forza, e spesso giunge a produrre il dispiacere della noia.

Quando per la prima volta una cosa ci si presenta allo sguardo , ovvero avendo tal cosa più volte veduta ci si presenta nondimeno tuttavia di novelle forme rivestita , ne restiamo sorpresi , e l' ammiriamo. Quindi una nuova idea , o una nuova combinazione di vecchie idee , produce una passione che chiamasi *ammirazione,* o *maraviglia, o sorpresa.*

Se le cose che attualmente si ammirano appaiono grandi, all'ammirazione sempre succede la stima , e talvolta anche la venerazione; ma il disprezzo ne segue, e lo sdegno, quando picciole ci si mostrano.

L' amor proprio tende a due oggetti : alla continuazione dell' esistenza propria, ed alla propria perfezione. Ogni uomo

prova un piacere continuato, sebbene non avvertito, per la coscienza della propria esistenza. Ogni uomo freme di orrore alla idea del proprio annientamento. Domandate a quei filosofi stessi, che sostengono il domma disperante della mortalità dell'anima umana, se essi amano di continuare ad esistere su questa terra? dovranno rispondervi affermativamente.

L' uomo ama inoltre la propria grandezza: la coscienza del sapere, de' talenti, delle virtù, è uno de'più vivi piaceri.

La propria grandezza si sente più vivamente nel confronto cogli altri. Tutte le cose che ci rendono più perfetti, c'innalzano sopra degli altri. Lo spirito arrestandosi all' effetto della grandezza propria il quale è l' innalzamento sopra degli altri, ne fa il suo ultimo fine, come il ghiottone fa nel mangiare suo ultimo fine il piacere del gusto. Da ciò ha origine la passione detta *orgoglio* o *superbia*, la quale consiste in un desiderio violento, di esser superiore agli altri.

Da ciò nasce ancora l' *ambizione*, la quale consiste nel desiderio violento de' mezzi, che tendono ad innalzarci sopra degli altri, come sono le dignità, gli onori, ec.

Da ciò segue pure un'altra violenta passione, che è l'*ira*. Essa consiste in un vivo dispiacere nato da un' ingiuria recata a noi, o a persona a noi cara, congiunto coll' odio della persona, da cui l' ingiuria è stata fatta.

Dall' *ira* segue la *vendetta*, la quale consiste nel desiderio violento di recar del male ad un altro, per l' offesa che egli ci ha fatto.

L' orgoglio è pure la sorgente primiera di una vergognosa passione, che chiamasi *invidia*. Essa consiste in un vivo dispiacere del bene degli altri. Il vedere altri innalzati sopra di noi ci reca tormento; e ciò tanto più ove questi sieno nostri nemici, o nostri competitori. L' invidia è una passione vergognosa e vile, e ciò non ostante è uno de'vizi più generali degli uomini. Lungi dal rallegrarsi al mirare le altrui fortune, la più parte ne sentono rammarico, ed avviene sovvente, che alcuni prendano avversione a quegli stessi cho più amavano allorchè di troppo li veggono prosperi.

Non poche volte nelle avversità de' nostri amici medesimi sembra, che vi sia qualche cosa, che non ci spiace del tutto, e se ciò è vero, come alcuni filosofi pensano, molto più è vero, che vi ha sempre qualche cosa nelle loro prosperità, che ci spiace. Non è già propriamente la loro felicità quella, che ci dà dispiacere; ma la loro elevazione.

Noi desideriamo di esser grandi nell' opinione degli altri. Quando un tal desiderio diviene violento costituisce la passione della gloria. Ma si può amar la gloria e cercare di acquistarla, senza esserne degno, una tal passione chiamasi *vanità*. Questa si perde in piccioli e bassi artificî, per ottenere una stima non meritata; la passione della gloria tende ad ottenere una stima grande e pubblica, ma con meriti grandi.

Dall' amore disinteressato degli altri, che chiamasi *carità*, nasce la *compassione*. Essa consiste nel dispiacere nato dalla veduta de' mali de' nostri simili.

§. 92. L'amore verso degli altri prende diverse forme, secondo gli oggetti particolari a cui si dirige.

Vi è un amor *paterno*, che è quello de' padri verso dei figli, un amor di parentela, di famiglia, un amor patrio, un amor di amicizia. Conviene dir qualche cosa su i principî di questi diversi amori. Eccovi in breve secondo Enrico Feder, i principî di cui vi parlo.

1.° L'amor di se stesso estende sempre con molta facilità le sue influenze a quegli oggetti, che con noi sono vincolati, l'idea de' quali tanto facilmente si unisce a quella di noi stessi. La fortuna, e gli svantaggi, la felicità, e le sciagure de' nostri parenti appartengono, in certo modo, anche a noi; i giudizî che cadono sopra di essi, si estendono anche a noi in pari tempo.

2.° L'abitudine può dare a certe cose indifferenti un merito a motivo del quale proviamo per esse vero attaccamento e ci spiace l' allontanarcene.

3.° Può aggiungersi l' idea del dovere.

Sembra, continua il filosofo citato, che basi tali bastar

possano a render ragione del reciproco amor de' fratelli, ed altri parenti laterali, senza che bisogno vi sia ricorrere ai fisici arcani di comunanze di origine, e di così detti legami di sangue.

L'amor de' figli, oltre le comuni basi della benevolenza fra consanguinei, dipende se non in tutto, almeno principalmente dall'idea e conoscenza delle beneficenze da' loro genitori avute.

Intorno all'amor paterno, secondo il citato autore, si ravvisano le seguenti basi particolari.

1.° L'inclinazione, comune generalmente a tutti gli uomini, a mostrarsi buoni e compassionevoli verso i fanciulli, come creature innocenti, e bisognevoli di aiuto.

Se più intenso ravvisasi di sua natura l'amor materno, che quello del padre, può esserne cagione, e talvolta non leggiera, la maggior sicurezza, che essa ha di ravvisarlo come suo; e dall'esser costretta a divenir ne' primi tempi la necessaria benefattrice del figlio.

2.° La similitudine che si scorge fra il padre, ed il figlio.

3.° Ella è per l'amor proprio una gradita idea, quella di moltiplicar se stesso, per così dire, di riprodursi e prolungare, in qualche modo la propria esistenza in quella del figlio.

4.° Ancora l'orgoglio e l'interesse influir possono ad aumentare l'amor paterno. L'avere persone dipendenti da se, un difensore di più, un appoggio in vecchiaja ec.

Feder si propone contro la esposta dottrina la seguente obbiezione: potrebbe sembrare forse d'appoggio alla supposizione di segreti fisici incitamenti all'amor paterno la propensione, che pe' loro figli mostrano anche i bruti, la quale non può certamente procedere da morali, ma soltanto da fisici principî. A tale obbiezione egli risponde così: « Possono i motivi dell'amore de' bruti verso i loro parti, essere almeno in gran parte eguali a quelli degli uomini. » Compiacenza in ciò che loro assomiglia, simpatia, sembrano essere qualità non ripugnanti all'idea di questa clas-

» se di esseri animati, si direbbe anzi che prova singolare » ne diano nella tenerezza, che mostrano pei loro parti. » È per altro probabil cosa, che ciò proceda in gran par- » te da basi a noi ignote, e tali forse, che se le cono- » scessimo, non ci sembrerebbero allora opre d'amore, o » di benevolenza. In quanto agli uomini non si possono » ammettere queste celate basi,. fino a tanto, che tutto » ciò che ne emerge può essere spiegato in altro modo (1).

Questa dottrina mi sembra falsa. L'esperienza ci fa vedere sempre una certa similitudine nel fisico fra i genitori, ed i proprî figli; perchè una tal similitudine non sarebbe ella un principio primitivo dell'amor paterno, filiale, e di famiglia?

Amor di patria o patriottismo non vuol dir sempre: sollecitudine, premura del bene pubblico; ma consiste sovvente in un certo attaccamento al natio paese, in una certa brama di rivederlo, in una certa preferenza, che in ogni cosa gli si accorda. E tutto ciò può aver luogo, anche senza che si trovi la sua patria più bella, e più perfetta degli altri paesi. Le basi di questo amor patrio, sono, secondo Feder, le seguenti.

1.° L'amor proprio. Tutto ciò che diciamo *nostro*, vince assai facilmente presso di noi, in confronto di ciò che ci è straniero.

2.° L'associazione delle idee unita al potere della propria speranza ed abitudine. Il natio paese è circondato da molti luoghi, nei quali fummo sovvente con gran diletto. Il bene, i vantaggi della propria patria si conoscono per esperienza. Agisce finalmente in favor della patria anche l'abitudine; poichè quella sol può appagare quei bisogni, che questa ci ha creati, come di vedere quelle persone, di trovarsi fra quelli oggetti, ai quali trovammo lungamente cotanto sollazzo.

(1) Feder ricerche analitiche sul cuore umano t. 2. lib. 2 p. 3. c. 4 §. LXXVII. e seg. della traduzione italiana.

3.° L' amor di se stesso, e l'interesse proprio, nel caso in cui abbia taluno i propri più importanti beni, che non può trasportare altrove.

4.° Finalmente la gratitudine, è quella lodevole massima, che l' uomo dee procurare di rendersi utile nel luogo in cui trovasi (1).

Il gran Metastasio fa da Serse domandare a Temistocle, che cosa questi tanto ami nella sua patria: questi risponde così:

» Tutto signor; le ceneri degli avi,
» Le sacre leggi, i tutelari Numi,
» La favella, i costumi,
» Il sudor che mi costa,
» Lo splendor che ne trassi:
» L'aria, i tronchi, il terren, le mura, i sassi. »

§. 93. Le passioni sono desideri violenti: esse dunque muovono con energia la volontà. Ma questa dirige le nostre facoltà intellettuali, e produce delle azioni libere, le quali hanno rapporto alla legge morale, ed alla nostra felicità. Sotto due aspetti dobbiamo dunque considerare l' influenza delle passioni sul nostro essere intellettuale, in primo luogo riguardo alla conoscenza del vero, in secondo luogo riguardo all' adempimento del dovere, ed al conseguimento della felicità.

I filosofi parlano molto degli errori delle nostre passioni; e de' mali che esse producono. Le passioni, eglino dicono, guastano tutti i nostri giudizi: son esse come gli occhiali coloriti, i quali tingono del loro colore tutte quante le cose, che a traverso di quelli veggiamo. Esaminandosi con attenzione, ciò che per lo più attacca gli uomini ad un' opinione piuttosto che ad un altra, troveremo, che ciò non proviene dalla cognizione della verità, ma dalle passioni.

(1) Id. c. V.

Questo è il peso, che da una parte dà il tracollo alla bilancia, e ci determina nella maggior parte de' nostri dubbi. Non si richiedono altre prove, dice l' autore dell' arte di pensare, fuorchè quelle che ogni giorno vediamo, cioè tenersi per certissime da tutti quelli di una nazione, di una professione, e di un istituto, cose, le quali si giudicano altrove da tutti essere dubbiose, ed anche false. Ciò non può nascere da altra cagione, se non perchè piace agli uni di stimar vero ciò, che è loro vantaggioso; laddove gli altri non avendovi alcun interesse, ne giudicano in maniera diversa. Questa illusione è ben più evidente, quando cangiansi i nostri affetti. Poichè sebbene le cose sieno le medesime di prima, nulladimeno pare a chi è mosso da qualche nuova passione, che il cambiamento, il quale solamente è accaduto al suo cuore, abbia cambiato tutte le cose esteriori, che vi hanno qualche relazione. Quanti mai vi sono, i quali più riconoscer non possono alcuna buona qualità naturale o acquistata in coloro, ai quali hanno concepito dell' avversione; o che in qualche cosa si son opposti ai loro sentimenti, desideri, e interessi? Ciò basta, perchè tutto da un tratto eglino divengono nel loro concetto temerari, superbi, ignoranti, sleali, senza onore, senza coscienza. Se amano alcuno, egli è esente da ogni difetto: qualunque cosa egli faccia è giusta; ciò che egli rigetta è falso ed ingiusto. Con ciò si trasportano le proprie passioni negli oggetti, e si giudica, che le cose sono quali la passione vuole, che sieno.

Le passioni molte volte ci menano ad errori. È questa una verità incontrastabile: *Le passioni non poche volte ci menano alla conoscenza della verità.* È questa un' altra incontrastabile verità. Risaliamo all' origine di questi fatti.

Le facoltà elementari della meditazione sono l' analisi e la sintesi. La prima è una condizione indispensabile per la seconda. Quando le passioni son tali, che ci fanno intraprendere un' analisi incompleta dell' oggetto, esse facendoci guardare l' oggetto per alcuni lati solamente, ed occultandoci gli

altri lati, ci fanno formare su l' oggetto stesso de' giudizi falsi. Quando le passioni son tali, che si fanno intraprendere un accurata analisi dell' oggetto, esse cel fanno conoscere per nuovi lati incogniti agli altri; e menano, in conseguenza, allo scovrimento delle incognite verità. Un principe savio e giusto forma una legge vantaggiosa al bene generale del corpo politico, ma contraria all' interesse personale di qualunque classe di cittadini; se gli individui di questa classe giudicano biasimevole la legge, ciò avviene perchè essi riguardano la legge nel solo rapporto al loro interesse personale, e tralasciano di esaminarla nel rapporto col bene generale della società civile, e col dovere del principe. La passione mena qui a riguardare l' oggetto per alcuni lati, ed a trascurare gli altri lati. Un filosofo di genio appare su la terra: egli insegna nuove verità, propone nuovi metodi: questi ritrovamenti son contrarî alle dottrine ed ai metodi in vigore: i maestri delle antiche dottrine se ne allarmano, concepiscono dell' avversione per le nuove dottrine, e per l' autore ancora; e senza esaminarle completamente, le rigettano. I loro ragionamenti, in sostanza, si riducono al seguente: se le nuove dottrine fossero vere, noi saremmo stati per tanto tempo nell' errore; la buona opinione che abbiamo concepita di noi stessi, e la nostra gloria, sarebbero senza fondamento. Ciò è contrario alle nostre passioni; le nuove dottrine son dunque false.

Sebbene gli uomini non facciano sempre espressamente questo raziocinio, pure operano in conformità dello stesso. Essi concepiscono un' avversione alle nuove dottrine contrarie alle loro passioni: questa avversione fissa la loro attenzione ad alcune obbiezioni, che contro queste dottrine si possono proporre; e tralasciando di esaminare se le obbiezioni hanno un fondamento solido, decretano subito la proscrizione di ciò, che è nuovo.

Ecco come le passioni ci menano all' errore.

L' aspetto dell' universo commuove l' anima grande di Newton: egli concepisce la forte passione di conoscere le

leggi dei fenomeni fisici ; ed il sistema dell' universo : egli intraprende penose meditazioni : decompone la luce : detta le leggi agli astri, e pesa l' universo. Una forte passione di conoscere, e quella della gloria letteraria, facendo considerare l' oggetto per tutti i lati, fanno progredire le scienze.

Ecco come le passioni conducono allo scovrimento della verità.

§. 94. *Le passioni menano alcuna volta ad azioni detestabili.* È questa una verità di fatto. E senza offendere con recenti esempi l' attuale generazione degli uomini, le proscrizioni di Silla, e di Mario ; gli orrori del triumvirato, ne sono un esempio sufficiente.

Le passioni menano alcune volte ad azioni generose ed utili alla società. È questa pure una verità di fatto. Se l' ambizione, la vendetta, l' invidia, e l' avarizia, spingono ad azioni abominevoli ; l' amor della verità, quello della gloria, quello della patria, e del genere umano presentano il quadro consolante di azioni lodevoli. I felici effetti, che l' amor della gloria, e quello della patria produsse nei greci e nei romani ne sono un chiaro esempio.

Vi sono passioni, che spingono ad azioni male in se stesse, e riguardo al fine. Ve ne sono di quelle, che spingono ad azioni buone in se stesse, e viziose riguardo al fine. Ve ne sono finalmente di quelle, che spingono ad azioni buone tanto in se stesse, che riguardo al fine. La vendetta, per cagion di esempio, spinge ad azioni che sono male tanto in se stesse, perchè nocevoli agli altri, quanto riguardo al fine, poichè proporsi per fine il male altrui, è un proporsi un fine vizioso. Se un uomo insegna agli altri la verità pel solo fine del lucro, l' avarizia, in tal caso spinge ad un' azione buona in se, ma malvagia riguardo al fine. Se poi un tal uomo insegna la verità pel bene de' suoi simili, allora la passione dell' altrui ben essere spinge ad un' azione che è lodevole non solamente in se stessa, ma eziandio riguardo al fine. Con questa distinzione possono regolarsi tutti i giudizi riguardo agli effetti morali delle passioni.

I desideri primitivi, de' quali abbiamo parlato, sono incessantemente, come disposizioni naturali, nell'uomo. Con essi soli l'uomo non è ancora nello stato di passione. Si potrebbe qui domandare: l'uomo, nello stato attuale della sua morale esistenza, potrebbe egli operare, e menar la vita, mosso solamente da questi desideri e senza di essere agitato da passione alcuna? Io credo di dovere rispondere affermativamente alla proposta quistione. Suppongo, che un individuo del genere umano, sia solamente occupato, a soddisfare i bisogni primitivi della propria conservazione; che egli travagli a provvedersi di che soddisfare la sua fame, e la sua sete, ed a garentirsi dalle impressioni dolorose de' corpi, che lo circondano, che egli abbia una compagna del talamo; io posso ben concepire, che costui menerà la sua vita mosso dai soli desideri; e che il tumulto degli affetti sarà lungi dal suo cuore. Lo stato selvaggio, sebbene contrario alla destinazione dell'uomo, non è impossibile, ed ha alcune volte avuto la sua esistenza. In un tale stato io non concepisco nell'uomo altri mobili, i quali spieghino la loro influenza su la volontà, se non che i desideri primitivi, ed alcuni solamente di essi.

In un tale stato senza passioni l'uomo non può esercitare alcuna influenza notabile sul genere umano: egli non farà alcun passo verso il suo perfezionamento morale; egli vive e muore a se solo, ed il germe del suo perfezionamento morale resta infecondo.

Supponiamo ora, che alcuni de' desideri primitivi divengano passioni, è necessario di supporre, che uno o più desideri divengano passioni. Nel primo caso l'uomo avrà un piano o sistema di condotta, a cui si riporterà nella scelta delle cose, che dee ricercare. Egli eserciterà un' influenza notabile o felice o funesta su i suoi simili; egli farà dei passi verso il suo moral perfezionamento o dei passi in direzione contraria.

Se poi l'uomo sarà agitato da più passioni, fa d'uopo considerare due casi; o queste passioni sono convergenti ed

allora maggiormente l' uomo serberà l' unità nel piano della sua condotta. La passione della gloria, per cagion di esempio, può concorrere colla passione della scienza e con quella della patria, per muovere la volontà alle stesse azioni. Se le passioni saranno contrarie, vi sarà più unità nel piano di condotta, secondo che l'una sarà più dominante su l'altra; e ve ne sarà meno a proporzione che le passioni si uguagliano.

Supponiamo finalmente l' uomo animato da una passione dominante; se l' amore che egli avrà per l' oggetto della sua passione sarà maggiore dell'amor naturale della propria vita, io chiamo una siffatta passione con Elvezio *passione forte*.

L' esistenza delle passioni forti è incontrastabile. La storia greca, e la romana ce ne somministrano molti esempi.

» Ami tanto la vita e sei romano ?
» In più felice etade agli avi nostri
» Non fu cara così. Curzio rammenta
» Decio rimira a mille squadre a fronte.

» Vedi Scevola all' ara, Orazio al ponte.
» E di Cremera all' acque.
» Di sangue e di sudor bagnati e tinti
» Trecento Fabi in un sol giorno estinti (1)

La storia de'maccabei nel vecchio testamento e quella dei martiri della chiesa nel nuovo, ne sono ancora un esempio luminoso. Che cosa è mai un martire della religione, se non che un uomo animato dalla forte passione della gloria di Dio, e del Redentore Divino ?

Senza passioni forti nulla vi sarebbe di grande, e di sublime, in grado eminente nelle imprese degli uomini, sia in bene, sia in male.

Quando si dice ad uno studioso della filosofia: a che fine fate voi tanti travagli, che non vi recano alcun guadagno ?

(1) *Metast. Cat. in Utica*

applicatevi alla giurisprudenza, alla medicina ec. se volete esser ricco. Se l' amor del guadagno lo colpisce a segno, che costui non ha una passione nè dominante, nè forte per la scienza. Tali uomini non si eleveranno molto al disopra dell' ordinario. La scienza nulla ha da sperare pel suo progresso da costoro. Finchè l' uomo di lettere non dirà nel suo cuore. *Il sapere mi è più caro che la vita. Questa mi diviene odiosa coll' ignoranza*; egli non diverrà grande giammai, egli non potrà occupare uno de' primi posti nel tempio della gloria letteraria.

Fine della Filosofia Morale.

TEOLOGIA NATURALE



CAPO I.

SI DIFENDE L' ESISTENZA DI UN DIO CREATORE DALLE OBBIEZIONI DEGLI ATEI.

§. 1. Nel capitolo sesto dell' Ideologia vi ho dimostrato l' esistenza di un Dio. Vi ho ivi eziandio dimostrato l' *immutabilità*, l' *eternità*, e l' *Infinità* assoluta di questa causa prima di tutti gli esseri. Nel capitolo quarto della logica mista, e propriamente nel § 57 vi ho mostrato i difetti che dovete allontanare dall' idea della suprema Intelligenza ; facendovi vedere, che Iddio non ha sensazioni, non immagina, non *analizza*, non *sintesizza*, non desidera, non delibera che egli vede sè stesso, e che opera ; e che sebbene abbiamo una certa nozione di questa suprema intelligenza, non possiamo nondimeno comprenderla.

Nella filosofia morale vi ho mostrato, che l' uomo ha, nella sua natura, impressa una legge che gli comanda di fare il bene morale e che gli vieta di fare il male morale; che questa legge è l' effetto della divina volontà e che, in conseguenza, Iddio annuncia all' uomo per mezzo della propria ragione un insieme di doveri. Vi ho eziandio fatto vedere, che questi doveri si dirigono verso tre oggetti, cioè verso degli altri, verso di Dio e verso di sè stesso.

Vi ho eziandio mostrato, l' immortalità dell'anima nostra e che Dio legislatore dopo questa vita passeggiera premierà l' uomo virtuoso, e punirà l' uomo malvagio.

Il complesso, o l' insieme di tutti i doveri prescritti da

Dio all' uomo, per mezzo dell' umana ragione, e doveri che si debbono praticare non solamente per sè stessi, ma eziandio perchè son precetti Divini, costituisce ciò che appellasi la *Religion naturale*. La scienza naturale della Religion naturale appellasi *Teologia naturale*.

Segue, in conseguenza, da quanto abbiamo mostrato antecedentemente in questi elementi, che *vi è una Religion naturale, ed una Teologia naturale*.

§. 2. La Teologia naturale contiene due specie di verità, cioè le *teoretiche*, e le *pratiche*. Le prime si limitano a farci conoscere ciò che è: le seconde ci mostrano ciò che dobbiamo fare. Per esempio: questa proposizione: *Vi è un Dio*, esprime una verità teoretica: la seguente: *È necessario di adorare Dio*, o *l'uomo e qualunque creatura intelligente dee adorare Dio*, è una verità pratica. Le verità pratiche suppongono le teoretiche. Non si può adorar Dio, senza esser persuaso della esistenza di lui: l' Ateo, che non conosce Dio, non può riguardar la legge naturale come legge Divina. Egli può avere una qualche morale; ma è impossibile, che abbia una Religione.

Io ho dimostrato le verità teoretiche della Teologia naturale ne' luoghi dell' Ideologia, e della logica mista, che ho di sopra citati, e le verità pratiche nella filosofia morale. Ciò non ostante, essendo la Teologia naturale una scienza molto importante, ho creduto di doverla particolarmente trattare, ponendo sempre le dottrine antecedentemente stabilite, e soggiungendo alcuni sviluppamenti che ho creduto necessarî, o almeno utili e dileguando insieme le obbiezioni degli empî.

§. 3. Vi sono due modi, con cui Dio può manifestarsi agli Uomini: l' uno si è per mezzo delle opere della natura, e del lume della Ragione; l' altro è per mezzo della *inspirazione*, cioè manifestando agli uomini immediatamente le verità religiose, che egli vuole far loro conoscere. Da ciò nasce la divisione ordinaria della Religione in *Naturale*, e *Rivelata*. Non sono queste due Religioni opposte fra di esse.

Come vengono tutte e due da Dio, il quale non può ingannare, esse sono di accordo fra di esse.

Sebbene ogni religione rivelata debba essere conforme al puro lume della Natura e della Religione, e non contenere alcuna cosa, che sia alla ragione contraria; ella non è nondimeno ristretta ne' limiti della Ragione: ella può manifestare e scovrire verità, per rapporto a Dio ed alla morale, che la Ragione abbandonata a se stessa non avrebbe giammai scoverte, almeno con una certezza, ed una evidenza sufficiente.

Vi sono dunque due differenze fra la Religion naturale, e la Religion rivelata: una è riguardo al modo della manifestazione delle verità religiose, la prima essendo mediatamente manifestata all' uomo per mezzo delle opere della natura, e per l' uso della ragione, che dalla considerazione della natura si eleva all' Autore Supremo di esso: la seconda essendo manifestata all' uomo immediatamente da Dio. La seconda differenza consiste nella natura delle verità, e che all' uomo si manifestano, potendo la Rivelazione manifestarne di quelle, che oltrepassano i limiti della Ragione.

§. 4. I dommi fondamentali della Religion naturale sono i seguenti: 1.° Vi è un Dio creatore dell' intero universo, ordinatore e Reggitor Sovrano dello stesso; 2.° Esiste una legge naturale e divina, che comanda il bene, e che vieta il male, 3.° Esiste una vita futura dopo la presente, in cui la virtù sarà sufficientemente premiata, ed il vizio sufficientemente punito.

Nel §. 64. dell' Ideologia ho provato, che esiste un essere assoluto, immutabile, infinito, causa creatrice intelligente del me; e che questo essere è quello che chiamasi *Dio*. *Gli Atei*, cioè coloro che negano Dio, ci oppongono, che la nozione di Dio, che noi abbiamo dato, è una nozione contraddittoria. In questa nozione, eglino dicono si contiene quella del potere di produrre dal niente le sostanze finite, ora un tal potere è un potere impossibile. Questa po-

tenza creatrice è opposta ad un assioma, cioè all' assioma il quale dice: *dal niente niente si fa.*

Esaminiamo questo principio. Esso può esser preso in uno di questi tre significati *1.° Che il niente non può esser causa nè efficiente, nè materiale di qualche cosa: 2.° Che niuna cosa può incominciare ad esistere: 3.° Che niuna cosa può cominciare ad esistere, senza che vi sia una causa ed una ragione, perchè incomincia ad esistere.* Il principio preso nel primo senso è una verità incontrastabile, ma non attacca in conto alcuno il domma della creazione. Che cosa è ella la *creazione*, se non l' azione o la causalità di un primo principio, che dona l' esistenza agli esseri contenuti idealmente nella sua intelligenza? Nella creazione dunque il nulla non influisce come causa efficiente nella creazione degli esseri; poichè questa produzione si attribuisce ad una causa infinita.

Che il nulla non influisca come cagion materiale è anche evidente, per poco che si rifletta, che il nulla non è il soggetto su di cui opera, o che è modificato dalla prima causa nella produzione delle sostanze mondane, sarebbe questa una immaginazione ridicola della creazione.

Creare è produrre l' essere; e non già convertire il nulla nell' essere, a quella guisa che si converte l' acqua nel gelo, il latte nel cacio.

È dunque evidente, che nella nozione della creazione, che dà il Teismo, cioè il sistema filosofico che ammette l'esistenza di uno Spirito creatore infinito, il niente non influisce nella produzione degli esseri nè come causa efficiente nè come causa materiale.

§. 5. Se col principio: *niente si fa dal niente* s' intende *che nulla può cominciare ad esistere* in questo senso il principio enunciato attacca la creazione delle sostanze ugualmente che quella delle modificazioni. Bisognerebbe per adottarlo in questo senso, sostenere, che nulla accade, che tutto è; bisognerebbe, in conseguenza, negare l' esistenza de' cambiamenti tanto in noi che fuor di noi. Ciò sarebbe un rovesciare la base di qualunque filosofia; poichè questa base consiste nella testimonianza della nostra coscienza.

La proposizione : *Niente può incominciare ad esistere*, intesa generalmente, è falsa per tutti i filosofi, che ammettono de' cambiamenti nell' anima nostra, e nella natura; e perciò eziandio per gli atei che non negano tutti i dati sperimentali anche quelli della Coscienza : gli atomisti in effetto insegnano, che sebbene gli atomi sieno eterni, nondimeno le combinazioni particolari degli atomi incominciano nel tempo. L' autore ateo del sistema della natura insegna : » Che il moto fa nascere, conserva qualche tempo, e di» strugge successivamente le parti dell' Universo : che la » Natura per le sue combinazioni produce de' Soli, che » vanno a collocarsi a' centri di altrettanti sistemi, produ» ce de' pianeti. Che il moto continuo inerente alla materia » è ciò che altera e distrugge tutti gli esseri (*sisteme de la » nature 1. p. c. 3.*) »

Questi Soli dunque, io ripiglio, questi pianeti, e questi esseri, che la natura produce, secondo l' ateo, hanno avuto un incominciamento di esistenza ; il principio, in conseguenza, il quale pone: *Che niuna cosa può incominciare ad essere* è, secondo gli stessi pensamenti degli atei atomisti, falso. Da un'altra parte la cosa è evidente da sè. Non abbiamo noi la coscienza de' cambiamenti che avvengono in noi ? E che cosa è mai un cambiamento in noi, se non che una modificazione, la quale incomincia nel nostro spirito ? la generazione, la conservazione, o la morte di ciascun animale, e di ciascun vegetabile non ci mostra forse delle combinazioni degli atomi, le quali incominciano fuor di noi ?

Replicheranno gli avversari, che gli elementi della materia, dalla combinazion de' quali si pretendon formati questi Soli e questi pianeti, erano esistenti ed eterni; e non hanno mica avuto alcun cominciamento di esistenza. Ma essendo vero, io rispondo, che i Soli, in quanto Soli, i pianeti in quanto pianeti hanno avuto un incaminciamento, la proposizione universalmente enunciata : *niuna cosa può incominciare ad essere*, secondo gli atei atomisti, è falsa eziandio ed eglino son costretti di modificarla così : *Niun elemento pri-*

mitivo della materia, ed in generale niuna sostanza può incominciare ad essere. Ora la quistione in questi termini concepita contiene appunto ciò che è in quistione, e che gli avversari debbon provare e non provano in alcun modo. Dire, che la creazione della materia è impossibile è lo stesso che dire: gli elementi primitivi della materia, le prime sostanze dell' Universo non possono incominciare ad esistere. Quando, in conseguenza, gli atei dicono: la creazione della materia è impossibile, perchè gli elementi primitivi della medesima, e le sostanze in generale non possono incominciare ad esistere, dicono in rigore: gli elementi primitivi della materia e le sostanze non possono incominciare ad esistere, perchè non possono incominciare ad esistere, e così gli atei commettono una turpissima petizion di principio.

§. 6. Se si obbietta, che la potenza creatrice delle sostanze è un' assurdità, perchè la creazione non può essere che un' azione, ed ogni azione suppone un soggetto, poichè agire ed agire sul niente è una contraddizione, si commette in questa obbiezione eziandio una petizione di principio; poichè si suppone, che non possa esservi azione, la quale sia produttiva di un soggetto cioè di una sostanza, l'azione creatrice è un atto dell' essere creatore, e questo atto non suppone un soggetto su cui cada; ma un oggetto, perchè non si può volere senza voler qualche cosa: « Quando si dice » (Osserva saviamente il Canonico Bergier) che Dio ha tirato la materia dal nulla, ciò non significa, che il nulla » è il principio della materia; ma che Dio solo ne è l' Autore. Un artefice Onnipotente non ha bisogno di materiali: » ella è una cosa ridicola il comparare la sua azione e la » sua potenza a quella degli esseri limitati che egli ha fatti. Lo spirito dell' Uomo crea in se stesso de' pensieri, » de' desideri, delle modificazioni, che non vi erano: la volontà di Dio crea sostanze ed esseri che non avevano esistenza (1). »

(1) Examen de materialismo I. par. cap II.

Concludiamo: il principio: *niente si fa dal niente* inteso nel senso, *che niuna cosa può cominciare ad essere*, è falso; inteso nel senso, *che niuna sostanza può cominciare ad essere è gratuito, e non si può opporre al domma della creazione, che con una petizione di principio.*

§. 7. Finalmente se pel principio: *niente si fa dal niente* s' intende, che *niuna cosa può cominciare ad essere, senza che vi sia una causa, ed una ragione perchè incominci ad essere*, il principio così inteso non è contrario alla creazione, poichè i filosofi i quali ammetton la creazione riconoscono un essere assoluto ed infinito, nella cui sapienza e volontà trovano la ragione sufficiente dell' esistenza dell' universo.

L' autore dell' esame del fatalismo, dopo d' aver dimostrato, che il principio: *Niente si fa dal niente*, inteso in ciascun de' tre significati de' quali ho parlato, non ha alcuna forza contro la creazione, soggiunge. « Nè questo principio » ha forza maggiore allorchè voglia prendersi nel senso del » signor Brendeburg. Secondo questo filosofo, niente si fa dal » niente, perchè il niente e l' essere essendo infinitamente » distanti l' uno dall' altro, non vi è potenza che possa riu» nirli, ciò che dovrebbe aver luogo nella creazione. Bren» deburg riguarda dunque il niente come un termine da cui » la sostanza creatrice, dovrebbe far partire la sostanza crea» ta per farle attraversare uno spazio infinito, ed innalzarla » fino all' essere, immagine frivola e ridicola della creazio» ne. Per sentirne la falsità basta fare attenzione che non vi » è distanza, che fra due termini e che il niente non può » essere riguardato come termine alcuno. Sembra nondime» no, che Brendeburg abbia diffidato del senso, che dava » a questo assioma, poichè aggiunge, che niente si fa dal » niente a motivo che il niente e l' essere sono infinitamen» te lontani, e prova questa distanza dicendo, che l' uno » è la negazione dell' altro. È vero, che non si può unire » l' essere al niente, ma è falso che la creazione gli unisce, » l' idea della creazione ne racchiude due altre, quella del » principio e della esistenza: or principio ed esistenza non sono

» l' istesso che essere e niente; poichè altrimenti nessuna cosa » potrebbe aver principio. Questo assioma, che i fatalisti oppongono con tanta fiducia, attacca dunque egualmente la produzione delle modificazioni e quella delle sostanze (1). »

§. 8. Nella nozione che abbiamo dato di Dio vi entra eziandio l'immutabilità. Ora sembra che l' immutabilità ripugni alla creazione, ed anche alla libertà di Dio nel creare. Il passare dal non essere creatore all' esserlo, e dallo stato di niuna esterna azione a quello di una esterna, sembraci essere una mutazione dell' essere Creatore.

Sembra inoltre, che non si può conciliare la libertà di Dio nella creazione colla immutabilità dello stesso. Iddio non può essere altrimenti di quel che è. Egli è quel che è essenzialmente. Supporre, che Dio poteva non esser creatore di questo mondo è supporre, che egli poteva essere altrimenti di quel che è; è un distruggere l' immutabilità della sua natura.

Nella prima obbiezione si suppone, che Dio creando l' universo passi dallo stato d'inazione allo stato dell'azione creatrice. Una tal supposizione è falsa: l' atto Creatore, è eterno e Dio è eternamente Creatore. Nè si dica, che ciò implica l'eternità del mondo, poichè il mondo essendo prodotto e mutabile non può essere eterno ma l' effetto dell' eterno. Iddio è, e la sua esistenza è l' eternità. Il mondo incomincia ad essere, ed il tempo incomincia col mondo; e l'esistenza del mondo è nel tempo, o il tempo è l' esistenza successiva del mondo: una coesistenza del mondo con Dio, e del tempo, in conseguenza, coll' eternità, è impossibile.

Per la seconda obbiezione io credo, che tutta la difficoltà sia appoggiata su di un vizio principale dell' ontologia volgare, che trasporta al di fuori del nostro spirito le relazioni logiche del nostro pensiere. Iddio, dicono con ragione i teologi, è *purus actus et totus actus*, un atto semplicissimo; ma questo atto in quanto è creatore dell' universo, è un at-

(1) Esame del fatalismo il quale suppone una sola sostanza nel mondo. 1. p. lib. 4.

to libero. Questo atto è immutabile: ciò significa, che esso non può cessare di essere atto creatore libero. Questa impossibilità non cambia mica la natura dell'atto Creatore, la quale è di essere libero: essa esprime una verità meramente soggettiva, la quale consiste nel vedere lo spirito nostro una contraddizione nella supposizione del cambiamento. La necessità assoluta è una legge logica de' nostri pensieri, sarebbe un errore il trasportare la necessità logica al di fuori del nostro spirito, ed il cambiarla in una forza necessitante: sarebbe un voler personificare il destino o la fatalità. Il dire, *Dio poteva non creare il Mondo* è lo stesso che dire: *l' atto Creatore è libero.* Una tal proposizione ha un valore oggettivo. Il dire: *la non esistenza dell' atto creatore è impossibile*, è una proposizione soggettiva, la quale ha il suo fondamento nella seguente oggettiva: *la natura dell' atto Creatore è di esistere.* Ora questa seconda proposizione non è contraddittoria della prima, poichè se l' atto Creatore è di sua natura libero, si può ben dire senza menoma contraddizione: *la natura dell' atto Creatore libero è di esistere.* Nel mio saggio filosofico su la critica della conoscenza, vol. quinto Capo. V. §. 96, e 97, e nella filosofia della volontà vol. 2.° §. 25, e 26, ho esposto ed esaminato i pensamenti diversi de' metafisisi e de' Teologi per la soluzione della proposta difficoltà.

CAPO II.

SI STABILISCE L'UNITA' DI DIO CONTRO LE OBBIEZIONI DI COLORO CHE LA NEGANO.

§. 9. Iddio è creatore delle anime umane: egli è infinito; ha dunque una potenza infinita, cioè vale quanto dire, che è *Onnipotente*. Egli può in conseguenza creare ed ordinare insieme tutte le sostanze, di cui si compone l'intero Universo. Non è dunque necessario di ammettere per causa prima dell'Universo, che un solo Dio.

Non solamente la nostra ragione non ha alcun bisogno di ammettere più di un solo Dio; ma tutta la natura, la quale ci annuncia, come abbiamo veduto ne' §. 67 e 68 dell'Ideologia, una suprema Intelligenza, ci annuncia eziandio in un modo visibile, che questa Intelligenza infinita è unica. Non si possono fare delle parti di un tutto ordinato, cioè adattate per un fine, se non da colui che ha concepito il fine del tutto e la relazione di ciascuna parte con questo fine. I tutti ordinati son dunque l'opera di un solo Principio. Ora la natura, come abbiamo veduto ne' citati luoghi dell'Ideologia, ci presenta un insieme di tutti ordinati i quali eziandio hanno delle relazioni scambievoli fra di essi. La natura dunque ci mostra l'*unità* di Dio. Sarebbe impossibile per cagion di esempio, fare la parte di un occhio adattata all'occhio, e che concorra colle altre parti, a fare un organo adattato alla visione, senza conoscere questo fine dell'occhio e le diverse parti dell'occhio medesimo colle loro diverse relazioni, l'essere dunque che ha formato una

tunica, ed un umore dell' occhio ha dovuto formare tutte le altre parti di quest' organo. Si dee dir lo stesso riguardo alla formazione de' diversi animali, delle diverse piante, e dell' intero universo. Non si può formare una parte adattata al fine del tutto, se non dall' istesso principio, che conosce e che forma in conseguenza tutte le altre parti.

Nè si dica, che più spiriti o intelligenze, potevano accordarsi insieme, e fare ciascuno una parte, o alcune parti di un tutto ordinato. Ciò non può dirsi, poichè l'Essere assoluto ed Eterno non può ricevere alcuna conoscenza dal di fuori; ma tutto dee conoscere per se stesso, ed in se stesso. L'Essere assoluto non può conoscere, che ciò che egli è, e ciò che egli fa. Egli è per se stesso, ed opera per se stesso, ed è sufficiente a sè stesso, ed a tutte le sue opere. Una conoscenza che verrebbe a lui dal di fuori sarebbe a lui accidentale, e supporrebbe la mutabilità della sua natura.

Iddio è dunque *unico*, e la unità di Dio è una verità che la retta Ragione può dedurre dalla contemplazione della natura.

I metafisici hanno addotto varie altre prove di questa verità. Ma esse mi son sembrate troppo sottili. Quella da me addotta è per me di una evidenza, e chiarezza incontrastabile.

§. 10. Il domma dell' unità di Dio si chiama *monoteismo*: quello che ammette molti Dei chiamasi *Politeismo*. Prima della venuta di Gesù Cristo, tutto il mondo era lordato dal Politeismo: i soli Ebrei erano Monoteisti. Ciò sarà provato appresso.

Ma che cosa diremo de' Filosofi? si pretende, che i filosofi abbiano conosciuto l' unità di Dio. È certo che vi sono stati de' filosofi, i quali hanno ammesso due principi eterni, cioè uno spirito e la materia. Anassagora, per quanto sappiamo dagli antichi che ci parlano di lui, ammise uno spirito eterno, il quale formò l' ordine dell' universo di una materia per sè esistente, ed eterna. Secondo questa dottrina Dio non è il *Creatore*, ma solamente l' *Ordinatore* della materia.

Vi sono stati eziandio de' filosofi, i quali non potendo conciliare l'esistenza del male nell'Universo coll'esistenza di un Dio Onnipotente, sapientissimo, e santissimo, hanno immaginato due principî eterni, uno *buono*, l'altro *malvagio*.

È questa la dottrina de' manichei: Bayle ha fatto tutti gli sforzi per difendere questa dottrina.

§. 11. Il Politeismo del volgo de' pagani è assurdo; poichè eglino distribuivano il governo dell'Universo fra molti dei dotati di un potere finito, che erano soggetti alle passioni degli uomini: quindi immaginavano delle inimicizie e delle guerre fra i loro dei. Un essere finito e mutabile non può essere improdotto; il politeismo pagano era dunque in contraddizione colla Natura Divina.

Riguardo a' filosofi, che ammettevano l'indipendenza e la eternità della materia, e pretendevano che uno spirito eterno aveva operato su questa materia, e così formato l'ordine che ammiriamo nell'Universo, costoro insegnavano una dottrina contraddittoria.

In questa ipotesi la materia avrebbe un'esistenza assoluta, ma l'Assoluto, come si è dimostrato nell'Ideologia, è indipendente da qualunque essere, ed immutabile. In questa supposizione sarebbe dunque impossibile a Dio di operar su la materia e modificarla. Se la materia è esistente per se stessa, essa ha per se stessa un modo di essere determinato; e questo modo essendo alla materia essenziale non può esserle tolto; Iddio non può, in conseguenza, operar su la materia e cambiare il suo modo di essere. Se poi si vuole, che il modo di essere della materia sia ad essa accidentale, si dee confessare, che non è esistente per se stessa; poichè da se stessa non ha alcun modo determinato di esistere; e niun essere indeterminato può esser esistente. Finalmente in questa supposizione si dovrebbe porre, che la materia modifica e cambia la natura divina, poichè Dio non può operar su la materia senza conoscerla; e non potendo conoscerla in se stessa come causa della materia; poichè si suppone che non l'ha fatto, non può conoscerla, se non perchè la materia

agisce e modifica la divina intelligenza. Egli è necessario di porre una relazione fra l'essere che conosce e l'oggetto conosciuto: senza di ciò rimane l'uno isolato dall'altro, e la conoscenza è impossibile: se Dio non ha fatto la materia, egli non può conoscerla, non può modificarla ed ordinarla; supporre due esseri indipendenti Dio e la materia, che agiscono l'uno su l'altro, è supporre due esseri indipendenti e dipendenti insieme.

§. 12. Gli atei oppongono al teismo l'esistenza del male nell'Universo. Se l'Universo, eglino dicono, fosse l'opera di uno spirito infinito, il male di qualunque spezie non potrebbe aver nel mondo esistenza. Può egli Dio, dicono, togliere il male e nol vuole; non è dunque buono: vuole e non può non è onnipotente; nè vuole nè può toglierlo, non è nè onnipotente nè buono.

Gli atei han fatto risuonare fin dall'antichità questo argomento, che eglino credono senza replica. Ma la loro iattanza è vana. Iddio, eglino chiedono, poteva togliere il male dal mondo? Rispondiamo immantinente che lo poteva: perchè, eglino replicano, non l'ha tolto, perchè, torniamo a risponder loro, non ha voluto toglierlo. Se Dio, continuano gli atei, non ha voluto togliere il male, egli non è dunque dotato di bontà: noi neghiamo la conseguenza; gli atei cercano di sostenerla. Lo stato della quistione consiste dunque in ciò: *se dall' esistenza del male nel mondo, si può dedurre che Dio non sia buono.*

La quistione non consiste, in conseguenza: se esiste Dio: ma se egli è buono, e se la permissione del male è incompatibile colla bontà, che i teisti gli attribuiscono. Essa non si versa su l'esistenza di Dio; ma su la bontà di lui.

I manichei hanno insegnato, che essendovi nel mondo dei beni, e de' mali, i beni avevano per causa un Dio buono, ed i mali un Dio malefico. I manichei hanno dunque negato l'unità di Dio. Bayle ammassa molti sofismi, per sostenere il manicheismo.

L'esistenza del male è un fatto. Si tratta di rendere ra-

gione di questo fatto. Tre supposizioni si possono fare: 1.° quella dell' aseità ed indipendenza della materia; 2.° Quella de' due principî de' manichei: 3.° Quella del Teismo. Vediamo quale di queste tre ipotesi è conforme alla Ragione.

§. 13. Due condizioni si richiedono, per potersi ammettere una ipotesi: la prima è, che l'ipotesi sia in se stessa possibile, la seconda è, che essa spieghi i fenomeni. La mancanza di qualunque di queste due condizioni è sufficiente, per rigettarsi l'ipotesi. Ciò che involve contraddizione è nulla, e se l' ipotesi non ispiega i fenomeni, manca il fine pel quale essa si pone. Ora l' Ateismo è mancante di tutte e due queste condizioni; non può dunque essere un' ipotesi per ispiegare l' esistenza del male. L' ateismo suppone l' aseità degli atomi della materia: questa aseità, come è stato dimostrato nell' Ideologia, è un' assurdità: l' ateismo suppone una serie infinita di effetti, senza causa, il che è un' altra assurdità. L' ateismo è in conseguenza, un' ipotesi impossibile, e perciò si dee rigettare. L' Ateismo inoltre non ispiega i fenomeni della natura; poichè questi ci manifestano un disegno, anche in quelli animali velenosi e micidiali, che gli atei ci oppongono. Ed a quanto io ho detto nell' Ideologia su questo oggetto, aggiungo la seguente osservazione del signor d' Alembert: » Vi sono delle combinazioni, che si debbono esclu- » dere sebbene matematicamente possibili, allora che queste » combinazioni sono contrarie all' ordine costante osservato » nella natura. Io soppongo, che mille caratteri, che si tro- » verebbero ordinati su di una tavola, formassero un discor- » so, ed un senso: io domando qual uomo non iscommet- » terà tutto il mondo, che questo ordine non è mica l' ef- » fetto del caso? Intanto è dell' ultima evidenza, che questo » ordine di vocaboli, che danno un senso, è così perfetta- » mente possibile, matematicamente parlando, come un altro » ordine di caratteri, che non formerebbe alcun senso. Per- » chè il primo ci sembra egli di avere incontrastabilmente » una causa, e non già il secondo, se ciò non è perchè sup- » poniamo tacitamente, che non vi ha nè ordine nè regola-

» rità nelle cose ove il caso solo presiede? o almeno, che » quando noi osserviamo in qualche cosa dell' ordine, della » regolarità, una sorte di disegno, e di progetto, vi ha più » a scommettere che questa cosa non è mica l' effetto del ca- » so, che se non vi si osservasse nè disegno nè regolarità. » Per isviluppare la mia idea con maggior nettezza, e pre- » cisione io suppongo, che si trovino su di una tavola dei » caratteri di stamperia ordinati in questa maniera.

» Constantinopolitanensibus.

» aabceiiilnnnnmooopssstttu

» onbsaeptolnoiauostnisnictn

» questi tre ordini contengono assolutamente le stesse lette- » re; nel primo ordine esse formano un vocabolo cono- » sciuto: nel secondo non formano alcun vocabolo, ma le » lettere vi son disposte secondo il loro ordine alfabetico e la » stessa lettera vi si trova tante volte di seguito, quante vol- » te si trova ne' 25 caratteri che formano il vocabolo *Con-* » *stantinopolitanensibus*; finalmente nel terzo ordine i carat- » teri sono mescolati in confuso senza ordine, ed a caso. » Ora egli è immediatamente certo, che matematicamente » parlando, questi tre ordini sono ugualmente possibili. Egli » non lo è meno, che un uomo sensato, il quale getterà un » colpo di occhio su la tavola, ove questi tre ordini son » supposti trovarsi, non dubiterà affatto, o almeno scom- » metterà tutto al mondo, che il primo non è l' effetto del » caso, e che egli non sarà quasi meno indotto a scommet- » tere, che il secondo ordine ancora non lo è. Questo uo- » mo sensato dunque non riguarda affatto in qualche manie- » ra i tre ordini come egualmente possibili, fisicamente par- » lando, sebbene la possibilità matematica sia eguale e la stessa per tutti e tre. (1). L' ateismo dunque non può servire d' ipotesi, per ispiegare l' esistenza del male, perchè è una ipotesi intrinsecamente impossibile, e non ispiega i fenomeni dell' Universo.

(1) Melanges tom. V. dubbi sul calcolo delle probabilità.

§. 14. Lo stesso ragionamento io oppongo all' ipotesi dei due principî, che Bayle a torto ed a rovescio cerca di appoggiare. Questa ipotesi è in se stessa assurda, poichè la nozione di due onnipotenti uno buono, e l' altro malo è la nozione di due onnipotenti; niuno de' quali può fare alcuna cosa. Bayle conviene di questa assurdità. Ma se questa ipotesi è assurda, essa non può servire alla spiegazione de' fenomeni: il riconoscerne l' assurdità, ed il crederla atta alla spiegazione de' fenomeni è una evidente contraddizione, poichè ciò che è intrinsecamente impossibile è nulla; ed il nulla non può esser la causa di alcuna cosa. Per rigettare, in conseguenza, questa ipotesi de' due principî, ugualmente che quella dell' ateismo, basta l' aver dimostrato la loro intrinseca impossibilità: ma se l' ateismo non ispiega i fenomeni della natura, il manicheismo li spiega molto meno. Domando: qual principio ha formato il Sole, il principio malefico, o il principio buono? se rispondete, che l' ha formato il primo, vi fo osservare l'influenza benefica del Sole su gli uomini e su gli animali; se poi dite, che l' ha formato il secondo, vi fo osservare i mali che il calore del Sole produce sotto la zona torrida. Se il Sole ha potuto esser formato da un Dio buono, non ostante alcuni incomodi, e mali che dallo stesso derivano; un solo principio è sufficiente; e l' esistenza del male non è un fatto inesplicabile senza un principio malefico. Il fuoco, l' aria, l'acqua, la terra, i minerali nell' atto che sono le feconde sorgenti di tanti beni, non lasciano di produrre alcuni mali. Ora ripugna, che queste cose, essendo sorgenti di tanti beni, sieno state prodotte da un principio malefico, son dunque prodotte da un principio buono; e perciò l' esistenza del male non ci forza di ammettere due principî.

Nè si dica, che queste cose da cui derivano de' beni e dei mali son prodotte dall' accordo de' due principî; poiche in questa chimerica supposizione non ripugna alla natura del principio buono il permettere il male; ora se non ripugna alla natura di questo principio la permissione del male l' e-

sistenza del male non ci obbliga ad ammettere il domma dei due' principi. Nè giova il replicare, che questa permissione supponendo l'esistenza del principio malefico, è nel principio buono una necessità; e che egli vi condiscende suo malgrado, ad oggetto di poter fare il bene, che nell' Universo si trova. Ciò può forse conciliarsi coll'idea di un essere immutabile, ed infinitamente perfetto? l'Assoluto non può nulla ricevere dal di fuori: egli è ciò che è per se stesso: il pensare altrimenti è un ammettere un contraddittorio.

§. 15. Io non intraprenderò di penetrare nella ragione, per la quale Iddio ottimo massimo ha permesso il male; poichè la suprema Intelligenza è per l'uomo incomprensibile: nè conosciamo l'ordine intero dell' universo in tutti i suoi elementi e nelle diverse relazioni di essi; ma possiamo fondatamente conoscere che l'esistenza del male non ripugna all' infinita perfezione di Dio.

La perfezione della natura divina non richiede, che Dio manifesti alle creature tutta la sua bontà, vale a dire, che egli dia loro tutti i beni de' quali son suscettivi. Da ciò segue, che l'essere intelligente non ha alcun diritto di lagnarsi, di non avere ricevuto da Dio de' doni naturali, e soprannaturali maggiori di quelli che ha ricevuto. Se tutti gli uomini avessero ricevuto la stessa forza di spirito di Platone, di Aristotile, di Galileo, di Newton, chi nella società farebbe il calzolajo o il sartore? Da ciò segue ugualmente, che Dio permettendo l'abuso della libertà nell' essere intelligente, questa permissione non è contraria alla divina bontà: l'impedire l'abuso della libertà è un benefizio, e la divina bontà non obbliga Dio, a concedere tutti i benefizi possibili all' essere intelligente. Se l'essere intelligente, potendo non commettere il peccato, lo commette, imputi ciò alla sua malizia, e non vomiti bestemmie contro la Provvidenza.

Se Dio fosse obbligato d'impedire l'abuso della libertà seguirebbe, che la previsione di questo abuso dovrebbe esser seguita da un benefizio; e che perciò sarebbe nell' ordine, che una volontà perversa fosse ricompensata con un benefi-

zio; il che è contrario alla legge della nostra ragion pratica, *che la virtù merita premio, ed il vizio merita pena.*

Ora se non ripugna all'infinita perfezione della natura divina il permettere l'abuso della libertà nelle creature intelligenti, gli atei ed i manichei non possono opporre l'esistenza del male morale nell'universo all'esistenza di un essere infinito, sapientissimo ed unico.

Il male è di tre specie, cioè *metafisico morale, e fisico.* Il primo consiste nella limitazione; ed è evidente, che dovendo la creatura essere necessariamente limitata, il male metafisico lo è essenziale; e perciò non ripugna alla bontà divina.

Il male *morale* consiste nel peccato; e questo nell'abuso della libertà dell'essere intelligente; io ho di sopra provato, che l'infinita perfezione di Dio e la sua bontà, in conseguenza, non richiede che Dio impedisca l'abuso della libertà dell'essere intelligente.

Il male *fisico* consiste ne' dolori: l'esistenza del dolore nell'universo non ripugna alla bontà di Dio. Malgrado l'esistenza del dolore la vita si ama: essa è perciò un benefizio; ed anche ammesso che essa sarebbe un maggior benefizio senza il dolore, non essendo Dio obbligato a tutti i benefizî possibili, l'esistenza del dolore non è opposta alla bontà divina. Nè si opponga l'esempio de' suicidi; poichè se questi odiano la vita nel momento in cui si uccidono, non l'hanno odiato negli altri momenti antecedenti. Inoltre eglino si uccidono odiando la vita, perchè hanno abusato della loro libertà.

§. 16. La divina sapienza ha ordinato le cose in modo, che dal male segue sempre del bene; ed eziandio del bene maggiore. Il dolore serve 1.° a purgarci da' falli, in cui siamo incorsi: 2.° all'esercizio della virtù. La pazienza, la costanza, la misericordia risplendono ne' dolori proprî ed in quelli del prossimo; 3.° serve pure il dolore a distaccare il nostro cuore da questa terra, ed a farci desiderare la gloriosa immortalità. Riguardo al male morale, che Dio per-

mette, non abbiamo noi veduto che Dio dalla iniquità dei giudei crocifissori di G. C. tirò l'ineffabile benefizio della Redenzione del genere umano? Non abbiamo noi veduto, che le persecuzioni sofferte da' primi Cristiani fecero nascere la pazienza e la costanza eroica de' martiri? Non poche volte il peccato è pena di altri peccati: così l'ingiustizia di un giudice può esser pena de' peccati di colui, che la soffre, e dei peccati antecedenti dello stesso giudice. Iddio, secondo la sana dottrina dell' Apostolo S. Paolo, suole abbandonare, in pena de' loro peccati, alcuni peccatori al loro reprobo senso; e quindi vi sono de' peccati che sono pena di altri peccati. Nella permissione del peccato risplendono, secondo gli arcani imperscrutabili della eterna sapienza, la giustizia e la misericordia divina.

CAPO III.

SI DIMOSTRA CHE IL DOMMA DELLA PROVVIDENZA NON RIPUGNA ALLA LIBERTA'.

§. 17. Per giustificare la Provvidenza, nell'esistenza del male morale, abbiamo supposto, che l'uomo lo commette liberamente. Questa supposizione è stata dimostrata vera nella filosofia morale. Ma siccome alcuni filosofi pretendono, che il domma della Provvidenza sia contrario al domma della libertà; così fa d' uopo mostrare, che la pretesa contrarietà non ha esistenza.

La prima obbiezione, che i defensori della necessità de-

ducono dal domma della Provvidenza contro il libero arbitrio, consiste nella massima metafisica: *la conservazione è una continuata creazione.* Se le creature, si dice, non possono esistere per se stesse; ma in virtù dell' azione creatrice, esse non possono per sè stesse, dopo aver ricevuto da Dio la loro esistenza, continuare ad esistere; han perciò bisogno di esser conservate da quella stessa azione, che ha dato loro l' esistenza; e bisogna concepir la conservazione come una continuata creazione. Or se nella creazione le creature ricevono tutto quello che hanno da Dio; lo stesso dee avvenire negl' istanti seguenti della loro esistenza: non è dunque possibile di ammettere in esse qualche cosa, di cui esse sieno la causa efficiente; e che non venga, in conseguenza, immediatamente da Dio.

§. 18. L' azione di Dio, con cui egli diede l' esistenza alle creature, e per la cui virtù le creature cominciarono ad essere, si appella *Creazione.* Ma, soggiungono ordinariamente i metafisici, siccome l' atto creatore non si estingue, ma ha una perpetua virtù; la sua efficacia perciò non si dee restringere al primo momento dell' esistenza delle creature; ma dee estendersi alla seguente durazione delle cose, e considerato questo atto divino riguardo alla seguente durazione delle cose si chiama *Conservazione.* Non è dunque, dicono i metafisici di cui parliamo, la conservazione un atto diverso dall' atto Creatore; ma è lo stesso atto, che dà insieme la esistenza alle creature, e che loro la continua, che dà insieme l' esistenza e la continuazione dell' esistenza. Questa Conservazione si chiama Conservazione *diretta e positiva.* Secondo questa dottrina l' atto Creatore è unico; ma l' effetto è moltiplice; cioè gli effetti son tanti, quanti sono i diversi stati, che hanno successivamente esistenza nella Creatura, e siccome questi stati diversi suppongono l' esistenza della sostanza a cui sono inerenti; così, secondo questa stessa dottrina, all'atto unico Creatore corrisponde in ciascuna Creatura la produzione di tante sostanze, quanti sono gl' istanti della durata della Creatura; o quanti sono gli stati diversi, che

hanno successivamente l' uno all' altro esistenza nella Creatura che è conservata. Tale è la dottrina della conservazione diretta e positiva.

Nondimeno non mancano de' metafisici, i quali pensano, che la sostanza, la quale ha ricevuto l' esistenza, continua naturalmente ad esistere; senza avere bisogno, per questa continuazione dell' azione conservatrice di alcuna causa, di modo che non può cadere nel nulla senza esser distrutta da un positivo decreto di Dio. La non esistenza di questo decreto distruttore si chiama: *Conservazione indiretta, e negativa.* Un uomo, per cagion di esempio, il quale possiede un vaso di cristallo, ha certamente il potere di romperlo: quando egli nol rompe si dice che il *Conserva*, ma il vaso continua ad esistere naturalmente, non già per un azione positiva di questo Uomo. La conservazione indiretta e negativa non distrugge affatto l' attività dello spirito umano, ma sembra, che la conservazione diretta e positiva non sia conciliabile coll' attività medesima.

§. 19. È per me evidente, che un essere non è causa di ciò che riceve, e che perciò non produce ciò che esso riceve, o è prodotto in lui da un' altra causa esterna; è evidente ancora per me che un essere, il quale non produce alcuna cosa, non è un essere dotato di alcuna attività, non è mica un agente. Egli mi è impossibile di dubitare dell' evidenza di questi principî, come mi è impossibile di non ammettere il principio di contraddizione. Inoltre è per me evidente, che un essere indeterminato non può aver esistenza; e che Dio creando l' anima mia l' ha dovuto creare in uno stato determinato; il che vale quanto dire che ha dovuto crear la sostanza dell' anima non solo, ma la sostanza insieme con tutte le modificazioni necessarie a renderla perfettamente determinata. Mi sembra perciò incontrastabile, che nel principio della sua esistenza, nel primo istante della creazione, il mio spirito ha tutto ricevuto dal Creatore, che egli non ha potuto produrre in sè stesso alcuna cosa, alcuna modificazione, e che in conseguenza, non ha potuto operare.

Da queste incontrastabili verità segue legittimamente, che ammessa la continuata creazione delle creature, queste non potranno giammai operare; e perciò niuna attività potrà loro convenire. Gl' istanti del tempo, dicono i Cartesiani non hanno alcun legame fra di essi; l' anima mia riceve dunque la sua esistenza dal Creatore nel secondo istante nello stesso modo, in cui la riceve nel primo; ma nel primo non è attiva, perchè riceve da Dio l'essere con tutte le modificazioni; non sarà dunque attiva nel secondo istante, poichè anche in questo riceve da Dio l' essere con tutte le modificazioni. Dove è dunque l' attività dello spirito umano nel volere? Io non la vedo affatto, e non posso vedervela.

Quando i filosofi, preoccupati da qualche pregiudizio, ammettono alcune proposizioni contraddittorie, eglino son obbligati di riempier le loro pagine di una moltitudine di discorsi vòti di senso. Ciò si vede sensibilmente ne' vani sforzi dei più grandi ingegni, per conciliare l' attività dello spirito umano colla dottrina da loro sostenuta, che le creature son create da Dio in ciascun istante della loro durata. Chi vuol vedere questi vari pensamenti e le loro nullità, potrà leggere il secondo volume della mia opera intitolata, *Filosofia della Volontà.*

§. 20. Ma esaminiamo se la proposizione: *la conservazione delle creature è una continuata creazione*, sia una proposizione dimostrata.

I metafisici che sostengono la continuata creazione delle creature partono da questo principio: *le creature non possono esistere per se stesse, esse non possono dunque continuare ad esistere per se stesse.* Io nego la conseguenza. Gli avversari sarebbero obbligati di provarla: eglino poi dovrebbero provare, che un' essere esistente creato cade naturalmente nel nulla: io non trovo, che eglino abbiano addotta alcuna prova valevole, per sostenere la loro proposizione. Un corpo che si trova in quiete non può muoversi da se stesso, ma posto in moto da una causa esterna, esso continua naturalmente a muoversi, senza aver bisogno della ripetizione

dell' azione nella causa, che ha fatto in esso cominciare il moto. Un edifizio non può aver esistenza senza l' operazione dell' artista; ma non è mica necessaria una nuova costruzione, perchè l' edifizio continui nell' esistenza. La costruzione di questo edifizio è certamente un effetto, e l' artista ne è la causa; è dunque falso, che ciò che ha bisogno di una causa per esistere ha bisogno dell' azione della stessa causa per continuare ad esistere; nè si dica, non essere ciò applicabile alla continuazione dell'esistenza delle creature; poichè il principio è generale. L' esistenza dell' edifizio è un effetto, come è un effetto l'esistenza delle creature; tutte e due queste esistenze vanno dunque comprese sotto la stessa categoria di *effetto*. Similmente l' artista colla sua operazione è per l' esistenza dell' edifizio una causa, come, è per l' esistenza delle creature, una causa l' atto creatore, tutte e due queste operazioni vanno comprese sotto la stessa categoria di *causalità*. Siccome Dio è causa dell' esistenza delle creature, così l' artista è causa dell' esistenza dell' edifizio in quanto edifizio. Tutto ciò che esiste è certamente qualche cosa di reale e di positivo: non vi è essere senza una forza per la quale tende ad agire e perseverare nella esistenza: questa tendenza dell' essere creato verso il niente è un assurdità: l' azione creatrice non è dunque necessaria, affinchè un essere esistente continui nell' esistenza.

§. 21. La dipendenza del Creatore è essenziale alle creature. Le creature son sempre creature. Ciò è incontrastabile. Le creature, si conclude, son dunque create a ciascun istante della loro durata, per una nuova azione che le produce; io nego la conseguenza. Le cause seconde son sempre cause seconde, ed operano per la virtù della prima. Ciò è vero, le cause seconde, si conclude, non hanno dunque il potere di produrre, e di cominciare alcuna azione, che sia loro propria, io nego tal conseguenza. Se le cause seconde nulla producono, esse non sono cause, si ammette perciò una contraddizione cioè una causa non causa. Le creature, hanno ricevuto il loro essere determinato dal sommo Iddio;

e perciò le creature intelligenti hanno ricevuto dal loro Creatore il potere di operare, e di determinarsi. Questo essere determinato delle creature, e questo loro potere di operare precede necessariamente qualunque loro operazione attuale; e questa non può aver luogo senza di quello: le creature operando continuano ad esistere, perchè questa loro operazione è una cosa *seconda*, che suppone come condizione necessaria una cosa *prima*; cioè la loro esistenza determinata, e perciò le lore potenze naturali: le creature, in conseguenza, dipendono essenzialmente da Dio nelle loro operazioni, e nella continuazione della loro esistenza. La ragion sufficiente della continuazione dell'esistenza delle creature è l'atto creatore.

La volontà di Dio abbraccia tutto l'Universo; nulla quindi accade, che non sia o positivamente o permissivamente voluto da Dio, di maniera che la dipendenza delle creature richiede, che si possa dire colle sacre carte: *Il nostro Dio fece nel Cielo, e nella Terra tutto ciò che egli volle*. Ma si noti bene, che la continuazione dell'esistenza delle creature è voluta non permissivamento, ma positivamente da Dio.

Inoltre la dipendenza delle creature dal creatore richiede: che, Dio possa operaro nelle creature e modificarle, secondo la sua sapienza: che in conseguenza si possa eziandio dire colle sacre carte: *il cuore del Re, è nella mano del Signore, egli lo volgerà ove vorrà*. Rigettando dunque la massima: *la conservazione delle creature è una continuata creazione*, intesa nel senso che abbiamo spiegato della conservazione diretta e positiva, non s'indebolisce nella menoma parte la dipendenza essenziale delle creature dal Creatore, nè il domma importante della Provvidenza. Questo domma richiede: 1.° che Dio conosca tutti gli essori creati e tutti i loro cambiamenti, niuno eccettuato: 2.° che la Volontà di Dio sia non solamente la causa efficiente dell'esistenza primitiva delle creature e delle loro modificazioni, ma eziandio che nulla accade nell'universo, che non sia o

positivamente o permissivamente voluto da Dio: 3.° che tutte le creature, e tutti i cambiamenti che accadono in esse tendono alla destinazione di ciascuna di esse, ed al fine generale della creazione: 4.° che Iddio possa immediatamente operare nelle creature, e modificarle secondo la sua sapienza. Ora affinchè tutto ciò si verifichi non è affatto necessario il suppore la continuata creazione delle creature.

§. 22. Un altro argomento, che i fatalisti deducono dal domma della Provvidenza, e che eglino credono formidabile e senza replica, è tirato dalla prescienza divina.

Dio prevede tutte le determinazioni dello spirito umano; ora tutto ciò che egli prevede dee accadere: tutte le determinazioni dunque dello spirito umano sono necessarie. Questo argomento contiene molti equivoci, che bisogna sviluppare.

In primo luogo si pretende, che ogni futuro ha una certezza in se, la quale è stata chiamata *certezza oggettiva*. Siccome dicono i difensori della certezza oggettiva, ogni passato è certamente passato, ed ogni presente è certamente presente, così ogni futuro è certamente futuro: son queste proposizioni tali, i cui due termini sono identici, e che non posson esser posti in dubbio da coloro che li concepiscono chiaramente. I filosofi convengono, che la verità de' futuri è determinata: egli era già vero mille anni addietro, che io avrei avuto presentemente la volontà di scrivere ciò che scrivo, come sarà vero appresso in qualunque tempo, che io ho scritto ciò che ho scritto. Si prende, dice Leibnizio, il *certo* ed il *determinato* per una stessa cosa, perchè una verità determinata è in istato di poter esser conosciuta, di modo che si può dire, che la determinazione è una certezza oggettiva. Ma sebbene io dico, il *certo* ed il *determinato* si confondono insieme, un filosofo che ama la precisione de' suoi pensamenti, e nel suo linguaggio è obbligato di distinguer l'uno dall' altro, perchè dee distinguer l' *oggettivo* dal *soggettivo*. Ogni futuro in se stesso considerato, indipendentemente da qualunque intelligenza è un puro niente. Egli non bisogna confondere l' effetto colla causa: sebbene

la causa abbia il potere di produrre l' effetto ; questo , finchè non è prodotto , non ha alcuna realtà ; non è nulla di oggettivo. Il dire dunque che ogni futuro in se è certo , è una proposizione falsa : la certezza non esiste che nell' Essere intelligente ; nè giova il replicare che le cause da cui il futuro seguirà sono reali ; poichè la realtà della causa , non importa la realtà dell' effetto , prima della produzione di questo. Nè si dica eziandio , che le cause , da cui deriva il futuro , son tali , che un' intelligenza , la quale le conosce adeguatamente ; conosce ancora il futuro che dalle stesse seguirà , poichè questo *esser conosciuto* non è relativamente alle cause che una denominazione estrinseca , la quale non importa nulla di oggettivo.

Da ciò segue evidentemente , che la prescienza divina non ha alcuna influenza nell' atto libero : questa prescienza essendo un atto immanente non produce alcun effetto su la cosa conosciuta.

I fatalisti confondono la *necessità logica* colla necessità reale o *fisica*. La prescienza di Dio , si dice , rende immancabile l' azione preveduta ; e perciò questa azione non può non accadere; è necessario dunque o di togliere la prescienza delle azioni libere , o di togliere interamente la libertà , una tale obbiezione contro la libertà è appunto fondata su la confusione delle due necessità, di cui parlo. *La prescienza delle azioni libere rende impossibile l' opposto di queste azioni.*

Questa proposizione è vera , ma che cosa ella mai significa ? Significa , che ponendo la prescienza infallibile dell' azione A, per esempio , io trovo una contraddizione togliendo col mio pensiere l' azione A , poichè ciò sarebbe lo stesso che porre la prescienza dell' azione A come fallibile , e come infallibile insieme. Ma questa necessità logica ha essa forse alcuna cosa di comune con una necessità reale? E la mia impossibilità logica di concepire l' opposto dell' azione A insieme coll' infallibilità della prescienza dell' azione stessa , ha essa forse alcuna cosa di comune con una impossibilità reale nell' agente libero ?

§. 23. Ma i fatalisti non si arrestano qui: è impossibile, eglino soggiungono, di prevedere un avvenimento, che non è necessario: ogni avvenimento, dunque previsto con certezza, dee per la ragione che è previsto con certezza, esser necessario. Se è certo che non può conoscersi infallibilmente come esistente che ciò che ha un esistenza reale, non è meno certo, che non si può conoscere come derivante da ciò che esiste, che ciò che ne deriva e non dipende. Ma un avvenimento libero non dipende da alcuna delle circostanze conosciute, che lo precedono, poichè un altro avvenimento avrebbe potuto derivare dalle stesse circostanze; un avvenimento libero non può dunque esser certamente previsto.

Questo argomento contiene uno de' due sofismi, detti dai logici una *ignoranza di elenco*, che consiste nell' ignorare lo stato della quistione: l' altro *petizione di principio*, il quale consiste nel supporre ciò che è in quistione.

L' argomento può porsi nella forma sillogistica a questo modo: *Niente può esser conosciuto come derivante necessariamente da ciò che è, che ciò che ne deriva necessariamente. Ma l' avvenimento libero non deriva necessariamente da ciò che è.*

L' avvenimento libero non può dunque esser conosciuto come derivante necessariamente da ciò che è.

L' argomento così posto è esatto, ma la conclusione è tutt' altra di quella che gli avversarî debbono provare: e perciò l' argomento così posto per provare l' impossibilità della prescienza degli atti liberi, *è un ignoranza di elenco.* Non si tratta di provare, che un avvenimento libero non può esser previsto come un effetto necessario di ciò che è; ma che un avvenimento libero non può esser previsto. Ponghiamo l'argomento in un'altra forma. *Alcun avvenimento non può esser previsto; se esso non è un effetto necessario di cause reali, ma un atto libero non è un effetto necessario di cause reali: un atto libero non può dunque esser previsto.* Questo argomento, per provare l'impossibilità della prescienza degli atti liberi, è quel sofisma detto nella logica *petizio-*

ne di principio : poichè la maggiore di esso è appunto ciò che è in quistione, e che i difensori della libertà negano a' fatalisti.

§. 24. Gli avversari domandano : *in qual modo può Dio prevedere gli atti liberi?* Questa quistione è agitatissima fra i metafisici, e fra i Teologi. Se i fatalisti ragionassero di buona fede, conoscerebbero facilmente, che l' ignoranza del modo in cui una cosa ha esistenza, non può somministrare un motivo legittimo di negare l' esistenza di questa cosa. La scienza di Dio è certamente infinita ed incomprensibile; qual meraviglia che noi non conosciamo il modo in cui egli vede eternamente i futuri liberi ?

I metafisici ed i teologi, che ammettono il domma del libero arbitrio, ed insieme la prescienza degli atti liberi sono di diversa opinione, nello spiegaro il modo, in cui Dio prevede questi atti. I Teologi, che difendono letteralmente la dottrina della continuata creazione delle creature, e che si chiamano *predeterminanti*, insegnano, che Dio vede i futuri di qualunque spezie ne' suoi decreti efficaci e predeterminanti; anzi costoro dal domma della prescienza, e dall' impossibilità di un altro modo di previsione, deducono un argomento, che eglino credono invincibile, per provare che Dio è la causa efficiente immediata non solo dell'esistenza delle creature, ma eziandio di tutte le loro modificazioni quali che sieno, de' loro stati e de' loro rapporti. L'illustre Bossuet espone questo argomento nel modo seguente :
» Essendo impossibile, che Dio nulla estrinsecamente riceva, non può aver bisogno che di sè stesso per conoscere
» tutto ciò che conosce. Donde ne segue di necessità, che
» egli vegga tutto o nella sua essenza, o ne' suoi eterni
» decreti; in somma che egli non possa conoscere se non ciò
» che egli è, o ciò che in qualunque maniera egli fa. Che se si
» supponesse nel mondo qualche sostanza, o qualche qualità, o
» qualche azione, di cui Dio non fosse l'autore, essa in nessun
» modo mai sarebbe oggetto della sua cognizione ; e non
» solo egli non potrebbe prevederla, ma non potrebbe nè

» anche vederla, quando già realmente esistesse. Poichè la » relazione della cagione all' effetto, essendo il fondamento » essenziale di tutta la comunicazione che si può concepire » tra Dio e la creatura; tutto ciò che si supporrà non fat- » to da Dio, rimarrà eternamente senza veruna corrispon- » denza con lui; nè in verun modo mai sarà da lui cono- » sciuto. In fatti per quanta conoscenza che un essere ab- » bia, un oggetto anche esistente non è da quello conosciu- » to, che in uno de' modi seguenti, o perchè quest' oggetto » fa qualche impressione su di lui, o perchè quest' oggetto » l' ha fatto egli, o perchè chi l' ha fatto gliel fa conosce- » re. Poichè bisogna stabilire una corrispondenza fra la cosa » conosciuta e la cosa conoscente; senza di che saranno el- » leno l' una per l' altra, come se affatto non fossero. Ora » è certo, che Dio non ha altro sopra di lui, che gli » possa far conoscere qualche cosa. Egli non è men si- » curo, che le cose non possono fare alcuna impressione » sopra di lui, nè produrre in lui alcun effetto. Resta dun- » que che egli conosca per esserne l' Autore; sicchè non » vedrà mai nella creatura ciò che non vi avrà posto egli: » e se egli non ha cosa in se medesimo, onde possa cagio- » nare in noi le volontà libere: egli non le vedrà mai, quan- » do esse saranno, non che le prevegga, avanti che sieno (1) ».

§. 25. Io credo di aver provato, che il riguardar Dio come la causa efficiente de' nostri voleri particolari è un distrugger l' attività dell' anima, e perciò la libertà. La dottrina dunque de' predeterminanti, la quale pone, che Dio vede le nostre azioni libere ne' suoi decreti efficaci e predeterminanti, lungi dal conciliare la divina prescienza colla libertà dell' uomo, distrugge direttamente questa libertà; questa dottrina non può dunque ammettersi come una giusta soluzione del problema di conciliazione della prescienza divina col libero arbitrio; non si conciliano due dommi insieme allora che se ne distrugge uno: più, la dottrina de' predetermi-

(1) Trattato del libero arbitrio cap. III.

nanti, se salva la prescienza divina distrugge la divina santità, poichè ammessa questa dottrina si può facilmente dedurre, che Dio è l'Autore de' peccati delle sue creature. Io so bene, che i predeterminanti fanno molti sforzi, per allontanare questa illazione, e per ispiegare come, nella loro fisica premozione, Iddio non sia l'autore del peccato; ma so eziandio, che questi sforzi son vani, e che eglino non pronunciano se non che vocaboli voti di senso. Se i peccati son voleri, e se Dio è l'autore immediato di tutt'i nostri voleri, come non è egli eziandio l'autore immediato di tutti i nostri peccati? Ma è egli finalmente tanto convincente e che non ammette alcuna replica l'argomento addotto da' predeterminanti appoggiato su la natura della divina scienza? Iddio, eglino dicono, non può conoscere se non ciò che egli è, o ciò che egli fa. La numerazione delle parti, di questa proposizione disgiuntiva non è esatta. Iddio può ancora conoscere gli effetti di ciò che egli fa; supponendo dunque che non ripugna alle creature l'azione, e l'essere esse cause efficienti di alcuni effetti, Iddio può benissimo nel suo decreto di creare queste cause, e di ordinarle in un dato modo, conoscere tutti gli effetti di queste cause, e siccome alcune di queste cause son libere, Dio può conoscere in esse tutti gli avvenimenti liberi. Non è dunque necessario, per ammettere la prescienza di tutti gli avvenimenti dell'universo creato, lo spogliar le creature di qualunque efficacia, e ricorrere alla fisica premozione.

§. 26. Si comprende bene, replicano i fatalisti, che gli effetti necessarî possono prevedersi nelle loro cause, ma non si vede affatto, che nello stesso modo possono conoscersi gli effetti liberi, poichè potendo questi effetti avvenire, e non avvenire; essi non si possono conoscere nelle loro cause che come possibili solamente, non già come certamente futuri. Questa obbiezione può facilmente, in seguito delle antecedenti osservazioni, dileguarsi. Abbiamo detto, che la volontà non si determina senza motivi; abbiamo detto eziandio, che sebbene i motivi non siano nè la causa efficiente de' no-

stri voleri, nè determinino invincibilmente la volontà, hanno nondimeno una influenza certa sulle determinazioni della volontà; e che la vita umana è piena di poteri, che non si riducono all' atto. Iddio il quale conosce perfettamente tutti i nascondigli del cuore umano e la forza di tutti i motivi, che influiscono nelle determinazioni delle umane volontà, può benissimo in questa influenza conoscere perfettamente i fatti liberi delle creature intelligenti.

Leibnizio insegna per lo appunto, che Iddio prevede gli avvenimenti liberi nella connessione de' motivi colle azioni, e l' abate Genovesi ha adottato la stessa dottrina. Egli vi ha sempre, dice Leibnizio, una ragion prevalente che porta la volontà; e Dio conoscendo queste ragioni prevalenti conosce le determinazioni della volontà. Plouquet, nell' esame del fatalismo, adotta la spiegazione Leibniziana, e l' Abate Genovesi fa lo stesso, nella sua metafisica latina par. 2.ª Scol. della proposizione VII; ma questo valente metafisico soggiunge: Haec autem ita dico, ut qui conjicit, neque enim me latet, quam huic rei intelligendae impares sint hominum animi. Ma questa dottrina Leibniziana è soggetta ad una grave obbiezione. Abbiamo veduto, contro i Leibniziani, che lo spirito umano può fra due beni eguali sceglierne uno piuttosto che l' altro; ora in tali casi non può certamente la determinazione della volontà conoscersi nell' influenza del motivo prevalente. Parmi, che si possa fare svanire questa difficoltà nel modo seguente. Nulla può avvenire nell' universo, che Dio non abbia voluto o positivamente o permissivamente; è ciò come abbiamo detto, una conseguenza della dipendenza essenziale della creatura dal Creatore, la quale esige, che niente possa avere esistenza contro la divina volontà. Ora nella volontà di creare questo universo non si contiene la volontà di permettere che avvenga alcun avvenimento, non compreso in questo universo, che Dio ha stabilito il creare, sebbene dunque la volontà abbia un vero potere di fare una risoluzione diversa da quella che ella fa, nondimeno questo potere non si riduce all' atto; perchè manca la condizione

necessaria, che è la permissione di Dio. Iddio può dunque conoscere i futuri liberi, non già ne' suoi decreti efficaci e predeterminanti di questi futuri particolari, ma nel decreto di creare questo universo, e non un altro.

Comunque la cosa sia, soggiungo con S. Agostino: « Ne » hoc a me fratres expectetis, ut explicem vobis, quomodo » cognoscat Deus. Hoc solum dico: non sic cognoscit ut ho» mo; non sic cognoscit ut Angeli, et quomodo cognoscit » dicere non audeo, quoniam et scire non possum (1) ».

CAPO IV.

DELLA DISTINZIONE DEGLI ATTRIBUTI DI DIO. DELLA RIVELAZIONE

§. 27. Iddio è un atto semplicissimo *totus actus et purus actus*. Ma la nostra mente finita non può, con un solo sguardo, avere quella conoscenza, che le è permesso di avere della incomprensibile essenza divina. Da ciò ha origine la distinzione degli attributi divini. Tutto ciò che con verità possiamo affermare di Dio è per noi un attributo *affermativo*. Tutto ciò, che con verità possiamo di Dio negare è per noi un attributo *negativo*. Così l'eternità, e l'*Onniscienza* sono attributi affermativi; poichè noi possiamo con verità pronunziare di Dio le due seguenti proposizioni: *Dio è eterno*, *Dio è onniscio*. L'eternità inoltre è distinta dall'on-

(1) In psal. 40.

niscienza; poichè il concetto nostro dell'Eternità è distinto dal nostro concetto dell'Onniscienza; sebbene l'uno sia inseparabile dall'altro, poichè il solo essere eterno è Onniscio.

L'*Immutabilità*, e l'*Indestruttibilità* sono attributi negativi, poichè noi possiamo con verità pronunciare di Dio queste due proposizioni negative: *Iddio non è mutabile. Iddio non è distruttibile.* I due concetti poi dell'*Immutabilità* e dell'*Indestruttibilità* sono due concetti distinti, sebbene l'uno sia inseparabile dall'altro, poichè un essere immutabile dee essere indestruttibile.

Ma fa d'uopo guardarsi dal credere, che gli attributi negativi importino alcuna privazione in Dio, o nozione negativa nel nostro spirito. I vocaboli negativi non importano sempre nozioni negative. Quando si dice: *Iddio non è composto* ciò vale quanto dire: *Iddio è semplice*: ed è falso, che noi non abbiamo del semplice che una nozione negativa: similmente la nozione dell'*immutabilità*, la quale è contenuta nella nozione positiva dell'*Assoluto* è positiva. Si fa eziandio un'altra distinzione degli attributi divini; dividonsi in attributi *quiescenti*, ed in attributi *operativi*. I primi son quelli, che nel loro concetto non involvono alcuna operazione come l'*Eternità*, l'*Immutabilità* la *semplicità* ec. I secondi son quelli, che involvono delle operazioni, come l'*Onniscienza.*

Gli attributi divini si possono eziandio dividere in *Assoluti* e *Relativi.* I primi son quelli che si predicono da Dio senza alcun riguardo all'esistenza del mondo, come l'*Infinità*, l'*Eternità* ec. I secondi suppongono l'esistenza del mondo, come l'*Onnipresenza la Provvidenza.*

Quell'attibuto primitivo, da cui tutti gli altri attributi si deducono, si riguarda da' Teologi come l'*Essenza divina.*

Questo attributo, secondo la maggior parte de' Teologi, è l'*Aseità*, cioè l'Esistenza assoluta, o necessaria. Partendo dalla contingenza del me, o dell'universo, e supponendo la legge della causalità si giunge alla nozione dell'Assoluto, e perciò all'*Aseità*; e quindi si deducono, come noi abbiamo fatto, tutti gli attributi divini.

§. 28. La creatura è soggetta al cambiamento: in essa vi è dunque generazione di modificazioni; e perciò causalità e tempo. Ma Iddio è immutabile, in esso non vi è perciò successione, non vi è nè prima, nè dopo, non vi è tempo. Siccome l'esistenza delle sostanze mutabili è il tempo, così l'esistenza dell'essere infinito ed immutabile è l'*Eternità*. Ora nell' essere immutabile la successione è impossibile; non vi è dunque nè può esservi alcuna successione nell' Eternità.

Intanto alcuni filosofi hanno pensato il contrario. Eglino hanno immaginata una durata distinta dalle cose esistenti, e comune a tutte, Iddio, eglino dicono, è esistente in ciascuno istante di questa durata infinita; nè vi è istante alcuno in cui Dio non esista. Questa durata infinita è l' Eternità di Dio: in una parte di questa durata infinita sono esistenti le creature; le quali perciò non sono eterne.

Se una durata distinta dall' esistenza delle cose è una cosa immaginaria, come abbiamo provato nella Ideologia; segue, che la nozione dell' Eternità successiva è una nozione immaginaria. L' abate Genovesi il quale conviene, che la durata non è un ente distinto dalla cosa che dura, ammette una certa successione nell' Eternità: egli scrive: « Dio non » ha principio, nè può avere fine; e questa sua proprietà » dicesi Aseità per l' aspetto dell' indipendenza, ed Eternità, » per riguardo alla sempre esistenza. Vi ha di coloro, i » quali si rappresentano l' eternità, o sia la *sempre esisten-* » *za* siccome un punto indivisibile non avente nè preterito, » nè futuro, e perciò sempre ed immutabilmente presente, » ed altri che ce la figurano come una linea infinita, da am- » be le parti, sempre trascorrente, e sempre stabile.

» Riflettiamo qui nondimeno, che quando si ragiona di » Dio ogni immaginazione è pericolosa, e tutti i paragoni » sono imperfettissimi. Non vi può essere analogia perfetta, » dice avvedutamente S. Tommaso, tra gli esseri creati e » l'essere Eterno infinito. Boezio avea detto: L' *Eternità es-* » *sere il possedere tutta insieme una vita perfetta e senza* » *termini,* nè dinanzi, nè poi. Egli esclude dunque dall'Es-

» sere eterno ogni aumento, o decremento, ogni mutazio-
» ne di stati, ogni modificazione. La vita e la perfezione
» della divinità è tale ora, quale fu ab eterno, e sarà tale
» per tutta l'eternità. Se la sua entità è assolutamente infi-
» nita, e se è necessità di natura, che sia tale, che le si
» potrebbe aggiungere o togliere? Non vi è dunque succes-
» sione fisica, nè vi può esser, e non è neppur concepi-
» bile nell'Essere eterno. Ma nondimeno continuando esso
» benchè immutabilmente ad esistere, e durando ab eterno
» in eterno, ci somministra un concetto di successione nella
» quale senza niente alterare nella sua natura, possiam con-
» cepire, rispetto a noi, ed al mondo, una parte pre-
» terita, una presente, una futura; e questa può dirsi suc-
» cessione di *concetti umani o metafisica*; una sempresisten-
» za, una continuata esistenza, che noi immaginiamo co-
» me una linea infinitamente lunga, in cui non sia nè prin-
» cipio nè fine, ed alla quale vengonsi a misurare tutte le
» finite del tempo. Sarebbe per noi impossibile il concepire
» altrimenti la sempresistenza di Dio. Quel punto medesi-
» mo sempre esistente se esiste sempre non si può concepi-
» ro senza che si concepisca durare nell'esistere, e questa
» è una successione metafisica. I Geometri concepiscono ge-
» nerarsi le linee pel trascorrere de' punti che ci immagi-
» niamo nella natura divina (1) ».

Ma con buona pace di questo valente uomo *questa successione metafisica*, o di *Concetti umani*, è una espressione che dinota una legge della nostra immaginazione, e che applicata a Dio non ha alcun senso. Non si tratta qui di esaminare se noi possiamo immaginare l'eternità senza successione: ma se vi sia alcuna successione nell'eternità. Noi abbiamo il sentimento del nostro essere presente, e con questo sentimento è abitualmente associato il fantasma del nostro me in istati antecedenti. Questo legame che la legge psicologica dell'associazione delle idee ha posto fra il sen-

(1) Scienze metaf. Teologia. Cap. I. §. I.

timento del nostro me attuale col fantasma del me in istati antecedenti, si è reso dall' abitudine indissolubile, e necessario; perciò ci è impossibile d' immaginare la sussistenza di un' Essere senza immaginare in essa una parte preterita, un passato, un presente, ed un futuro, ma possiamo noi fare un salto dal nostro modo d' immaginare alle cose in se stesse?

Domando a Genovesi: in Dio vi è *successione*? egli risponde: in Dio non vi è successione fisica ma vi è successione metafisica. Ma che cosa intendete voi, io replico, per *successione metafisica*? Sembra che voi non intendiate una successione reale, oggettiva; non vi è dunque, io concludo, alcuna successione reale oggettiva in Dio: ma se non vi è una successione oggettiva in Dio, la espressione di *successione metafisica* applicata a Dio è vòta di senso.

Vi è dippiù, voi convenite, che la durata distinta dalle cose che esistono, è una chimera; non vi è dunque alcuna successione, quando non vi sono cose successive; ora in Dio non vi sono cose successive, e voi ne convenite, non vi è dunque alcuna successione in Dio. Ma il dire che non vi è alcuna successione in Dio; e l' ammetterne una, a cui si dà il nome di successione metafisica è una contraddizione ne' termini.

Se poi per successione metafisica s' intende la legge soggettiva, di cui abbiamo parlato, si sorte fuori della quistione.

Vedete il bel luogo di Fenelon rapportato in parte nel §. 65 dell' ideologia.

§. 29. *Iddio è immenso*. Ma che cosa è mai l' *Immensità* divina? Dio, dicono molti metafisici, è per tre maniere onnipresente, o immenso; *per scienza* conoscendo tutto quanto è nel mondo; *per potenza* operando in tutto; *per essenza* essendo in ogni punto dello spazio mondano sostanzialmente. Ma questa terza maniera di essere immenso suppone la realtà e l' infinità dello spazio puro; ora noi abbiamo provato, che la estensione quale che siasi è un fenomeno, non una realtà; noi abbiamo rigettato qualunque infinito composto; non possiamo, in conseguenza, ammettere questa terza maniera di immensità. *Un essere è presente* ad un altro, quando

il primo agisce o può agire immediatamente nel secondo. Iddio conosce tutto e niente è a lui nascosto: ogni creatura è esistente per lui, ed è sotto la sua potenza immediata; egli è perciò *onnipresente*, egli è immenso.

Il riguardare lo spazio infinito, per l'immensità di Dio, è un fare Dio esteso; è lo stesso che fare composto il semplice. « La parola immensità, dice saviamente Genovesi, » abbarbaglia le nostre fantasie, e ci fa credere, che » Dio abbia perciò un'estensione dimensiva, cioè a tre di» mensioni ancorchè semplicissima. Di qui è che Fran» cesco Patrizio fra i nostri italiani, ed Arrigo Moro tra » gl'Inglesi si diedero a credere, che l'immensità di Dio » non sia altro, salvo che l'immenso spazio vacuo, eterno, » infinito, semplicissimo, indivisibile, omogeneo; ma essen» zialmente intelligentissimo, ed onnipotente. Non va più in » là il cervello umano. Egli pensa per fantasie, e viene » meno come quelle si dileguano. Arnaldo rinfaccia il me» desimo sentimento al P. Malebranche. Il P. Lessio Gesui» ta nel suo libro de' *Divini attributi* sembra essere nella me» desima opinione. Quell'è fuor di dubbio, che Giuseppe » Rapheson, filosofo inglese, il sostenne apertamente, e non » molto oscuramente Samuele Clarke, nè n'era alieno il » cavaliere Newton (1).

Ma il filosofo non può egli guardarsi dagli errori della fantasia? ho osservato, nell'Ideologia, che lo spazio vacuo è un fenomeno costante, e che noi l'immaginiamo come il luogo de' corpi. Un corpo perciò si dice *essere in un luogo*, in quanto che si riguarda occupare una parte dello spazio Vacuo; ma l'essere semplice non essendo esteso, non può occupare alcuna parte dello spazio immobile, il semplice non è perciò in un luogo.

Quando i sostenitori della realtà dello spazio immenso, ci dicono che questo spazio è semplice, eglino fanno un abuso enorme del linguaggio. Il semplice è uno; il semplice

(1) Scienze metaf. Teol. Cap. I. § XIV.

non ha parti: lo spazio è moltiplice, esso ha parti. È inutile di sforzarsi d' illuminare gli avversari su questo punto: eglino sono talmente dominati dall' immaginazione, che sono incapaci di pensare alcuna cosa, che non sia estesa, ed hanno una propensione invincibile a trasportare nelle cose le leggi soggettive della immaginazione.

§. 30. Nel §. 67. della logica mista ho provato che non si dee abbassare l' intelligenza divina al livello dell' umana.

Che Dio non ha sensazioni; non immagina, non analizza non sintesizza, non desidera, non delibera: che egli vede se stesso, e che egli opera.

Il dotto Petavio dimostra cinque proprietà della scienza divina: 1.° che la scienza divina non è una qualità o un accidente inerente alla sostanza di Dio, ma che è la stessa sostanza di Dio. Iddio, dicono i teologi *è puro atto e tutto atto, purus actus et totus actus*: 2.° che Dio non riceve la sua scienza dalle cose esterne a lui, ma che egli conosce tutto in se stesso: 3.° che la scienza di Dio è unica e non moltiplice come la nostra; poichè Dio con un atto semplicissimo conosce tutto ciò che può conoscersi: 4.° che la scienza di Dio è immutabile: 5.° che la scienza di Dio è la causa di tutte le cose, poichè noi conosciamo le cose esterne a noi perchè esse sono, laddove relativamente a Dio le cose sono, perchè egli le conosce e vuole, che sieno.

§. 31. Riguardo agli altri attributi di Dio, questi si concepiscono concependo la divina volontà come causa di alcuni dati effetti nelle creature intelligenti. Così Dio è *buono*; poichè egli è l' Autore libero di tutti i beni, che osserviamo negli uomini, e negli animali in quanto questi si riguardano come esseri sensitivi. *Iddio è misericordioso*, poichè egli solleva le miserie degli uomini. *Il rattristarsi dell' altrui miseria non compete a Dio, ma l' allontanare la miseria altrui gli conviene. Tristari de miseria alterius non competit Deo; sed repellere miseriam alterius; hoc maxime ei competit* (S. Tommaso 1. pag. 9. 21. art. 3. in corpore). *Iddio è giusto*

poichè premia la virtù, e punisce il vizio. *Dio è Santo*; poichè non fa il peccato ma lo punisce.

Quindi gli attributi di Dio si possono dividere in due classi; alcuni sono *assoluti*; e son quelli nel cui concetto non entra alcuna relazione alle creature; come sono *l' eternità*, *l' immutabilità*, *la semplicità*, *l' infinità*, *l' intelligenza*. Altri son *relativi*, e son quelli nel cui concetto entra la relazione alle creature, tali sono *la creazione*, *la provvidenza*, *la bontà*, *la misericordia*, *la Giustizia*, *la santità*.

Ma tanto gli assoluti che i relativi si conoscono da noi, per mezzo della considerazione delle creature: il prodotto cioè il generato, il contingente, ci mena all' *Assoluto* o sia all' *Improdotto*, a ciò che è per se stesso, il mutabile ci mena all' immutabile, il tempo ci mena all' Eternità, il finito all' infinito ec. *Invisibilia enim ipsius per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*.

Il fondamento di tutte queste deduzioni è la legge di *Causalità*. Se attaccate la realtà di questa legge, attaccate tutta la Teologia naturale; ma con ciò distruggerete eziandio qualunque filosofia.

CAPO V.

DELLA RIVELAZIONE.

§. 32. La vera conoscenza della natura visibile ci mena legittimamente alla conoscenza di Dio invisibile; ma vi è solamente per l' Uomo questo mezzo di conoscere la natura divina? Non potrebbe egli Dio farsi conoscere immediatamente all' Uomo? se un uomo può manifestare immediatamente ad un altro delle verità, perchè non potrebbe farlo uno spirito Onnipotente? S' intende ordinariamente per *Religione rivelata* l' insieme delle conoscenze religiose comunicate agli uomini, per mezzo di una azione immediata ed estraordinaria di Dio, per istruirli delle verità, che loro importa di conoscere. Iddio ha creato l' anima umana, e l' ha dotata di alcune facoltà, coll' uso delle quali, ella può conoscere molte verità, e fra queste l' esistenza, e gli attributi di Dio ottimo massimo. La conoscenza di queste verità viene da Dio *mediatamente*, in quanto egli è la causa prima dell' esistenza dell' anima umana; perciò della natura e delle facoltà di questa anima; ma non viene da Dio *immediatamente*; poichè l' anima viene nella conoscenza di queste verità coll' uso naturale delle sue facoltà. In generale dunque ogni verità viene da Dio; quella eziandio de' principî, di cui noi acquistiamo la conoscenza, per mezzo dell' uso ordinario delle facoltà intellettuali, che il Creatore ci ha date a questo effetto; ma allora che si parla di *Religione Rivelata*, per distinguerla da ciò che si dice comunemente *Reli-*

gion naturale, s' intende allora una Religione che è comunicata all' uomo per mezzo di una Rivelazione estraordinaria. Una tal rivelazione dee farsi, o per mezzo di una ispirazione immediata infallibile , ad una persona , o pure a molte persone; per mezzo della quale si riceva la conoscenza delle verità, che si rivelano; o pure dee farsi per mezzo di una manifestazione estraordinaria , che Dio fa di sè stesso, e della sua volontà ad una, o a molte persone scelte, per comunicarla alle altre in suo nome.

§. 33. Che la *Rivelazione*, nel senso da noi determinato, sia possibile all' Onnipotenza di Dio , è una verità , di cui non può ragionovolmente dubitarsi. Che Dio possa quando egli lo giudica a proposito, manifestarsi agli uomini di una maniera estraordinaria , differente dall' uso naturale delle loro facoltà, con cui eglino fanno delle scoverte nel mondo fisico , e politico , è una verità tanto evidente , che chiunque crede in Dio e nella sua Provvidenza , non può legittimamente negarla. Se Dio è Onnipotente , il suo potere dee estendersi a tutto ciò che non è nel caso di una contraddizione reale. Le nostre conoscenze sono modificazioni dell' anima nostra ; e Dio può produrre non solamente tutte le sostanze ; ma eziandio tutte le modificazioni possibili. Bolingbroke osserva giustamente , che un' azione immediata di Dio su lo spirito umano tale qual l' esperime il vocabolo d' Inspirazione , non è più difficile a concepire, che l' azione ordinaria del corpo su lo spirito, e dello spirito sul corpo.

Se Dio può , quando egli lo giudica a proposito , comunicare la sua volontà agli uomini, pel mezzo di una Rivelazione estraordinaria , egli può eziandio farlo di una tal maniera , che coloro , a' quali egli si manifesta , sieno certi e non dubitino di questa manifestazione. Questa seconda verità segue naturalmente dalla prima. Perchè supporre che Dio può comunicare la sua Volontà agli uomini , per la via di una Rivelazione estraordinaria, senza potere nello stesso tempo assicurarli della verità di questa inspirazione, sarebbe supporre una contraddizione; poichè l'essere certo di questa Rivelazione,

è un conoscere la conoscenza rivelata ; è perciò una conoscenza *riflessa*; come l'esser certo dell'esistenza di un giudizio, che si fa in noi, è un percepiro questo giudizio, ora Dio, potendo produrre in noi tutte le conoscenze compatibili colla nostra natura, può eziandio produrre questa conoscenza riflessa delle conoscenze rivelate. Il pensare altrimenti sarebbe un limitare senza ragione; anzi contro ogni ragione la potenza e la sapienza divina. Se gli uomini possono comunicarci i loro pensieri, per mezzo del linguaggio, e della scrittura, di una tal maniera, che noi sappiamo certamente chi ci parla, e chi ci scrive, sarebbe assurdo il pensare, che Dio può comunicare immediatamente all' uomo delle conoscenze, senza potergli far conoscere, che egli si manifesta a lui.

Concludiamo. *La Rivelazione è possibile.*

§. 34. Dalla quistione di dritto passiamo alla quistione di fatto. *La rivelazione ha ella in alcun tempo avuto esistenza* ? Noi abbiamo filosoficamente dimostrato le verità tanto teoretiche che pratiche, il cui insieme costituisce ciò che appellasi *Religion naturale*. Ma da ciò non può legittimamente dedursi, che queste verità sieno state conosciute, e ritrovate dal solo uso naturale della nostra Ragione, senza il soccorso di alcuna rivelazione estraordinaria di Dio. Dal vedere, che alcune verità, essendo una volta note e presenti allo Spirito, si ritrovavono appoggiate su de' principi della ragione e dell' esperienza ; non si può inferire legittimamente, che la ragione sola abbandonata a se stessa, e ridotta al suo uso puramente naturale, l' abbia ritrovate. Le verità, che si contengono ne' libri di Euclide, sono certamente conformi alla ragione, e la ragione può dedurle da' suoi principi, per mezzo di un raziocinio legittimo, ma si potrà da ciò forse inferire, che ognuno può da se stesso senza alcuna istruzione ritrovarle, e ridurle in sistema ? Il ricevere e convincersi di una verità, che altri ci dimostra, non è la stessa cosa che il ritrovarla. Un giovinetto può essere istruito dal suo maestro delle verità della Geometria, e rimanerne con-

vinto ; ma da questa capacità di intender la Geometria, che gli si insegna, non può dedursi, che egli può da se stesso ritrovare la scienza geometrica. Dippiù provare o dimostrare una verità geometrica nota non è la stessa cosa, che ritrovarla essendo ignota. Sebbene dunque la Religione naturale sia conforme alla Ragione, e dimostrabile dalla stessa, non segue mica, che originariamente sia stata conosciuta dal genere umano, in forza del solo uso naturale della ragione.

§. 35. Ma qual mezzo abbiamo per conoscere, se la Religion naturale sia stata manifestata al genere umano dal solo uso naturale della Ragione, o pure da una Rivelazione estraordinaria ? Egli è vero, che vi è una gran differenza fra il ricevere una verità dimostrata, ed il ritrovare questa verità essendo ignota : o pure fra il provare una verità essendo nota e presente allo spirito, e lo scovrirla essendo ignota ; ma finalmente bisogna convenire, che gli uomini col solo uso naturale della loro ragione hanno ritrovato molte verità, ed hanno creato, col loro ingegno inventivo, le scienze e le arti. L'esempio della Geometria recato innanzi prova ciò. Sebbene un uomo, che ha appreso, o leggendo o istruito da un maestro, la Geometria, non può dirsi, che sarebbe stato capace di ritrovar questa scienza ; è nondimeno incontrastabile, che questa scienza fu ritrovata dagli uomini col solo uso naturale della loro ragione. Sebbene dunque sia più difficile il ritrovar la verità che apprenderla dagli altri, o provarla essendo nota, nondimeno possiamo dire, che tutte le verità le quali son dimostrabili per mezzo dell'uso naturale della Ragione, son per mezzo dello stesso uso naturale della ragione, capaci di essere originariamente scoverte, e manifestate ; non potendosi negare che l'uomo possegga la potenza di ritrovare la verità ignota, che può esser provata.

Ma sebbene sia vero ciò, vale a dire che l'uomo è capace di ritrovar delle verità ignote, che son dimostrabili per mezzo della ragione, nondimeno vi sono certe circostanze ; vi è un certo stato dell'uomo, nel quale possiamo as-

sicurare, che egli non è capace di ritrovare alcune verità; sebbene sia capace di essere istruito. Riflettiamo su i principî della nostra educazione letteraria: i fanciulli nella prima età son capaci di apprendere a leggere e scrivere; ma sarebbero eglino forse capaci di ritrovar la scrittura alfabetica? Non credo, che alcun uomo, il quale non sia stolto, creda i fanciulli capaci di una siffatta invenzione, che per molti secoli fu ignorata dagli uomini.

Io dico dunque 1.° che i primi uomini creati da Dio dovevano conoscere il loro Creatore ed adorarlo; 2.° che eglino non potevano conoscerlo, ed adorarlo se non in forza di una Rivelazione estraordinaria: 3.° che in conseguenza Iddio si manifestò immediatamente a' primi padri del Genere umano.

§. 36. L'uomo attuale nasce per l'accoppiamento de' due sessi. Egli nasce in uno stato di debolezza, riguardo al corpo, a d'ignoranza riguardo all' Anima. Abbandonato a se stesso, senza il soccorso altrui egli morrebbe: la natura spinge i propri genitori a provvedere, nel tempo dell' infanzia, alla conservazione de' propri figli.

L'uomo bambino ha bisogno eziandio d'istruzione, ed egli la riceve da' propri genitori principalmente e da' suoi educatori, e da tutti gli altri uomini che lo circondano. Questa istruzione è relativa a due oggetti, al modo cioè di provvedere a' bisogni fisici, ed alle conoscenze teoretiche e pratiche, che convengono all' uomo, come un agente razionale, e morale. L'uomo è un agente morale, capace di virtù, e di vizio; ma egli non può riguardarsi come virtuoso, nè come vizioso, tosto che egli nasce alla luce; egli ha bisogno per potere essere riguardato in atto come un agente morale, di esser giunto ad una certa età, e di avere sviluppato in qualche grado le sue facoltà intellettuali.

L'uomo è eziandio un *essere religioso*; vale a dire non solamente capace di conoscere Dio, e di adorarlo; ma eziandio ha una disposizione naturale alla conoscenza della Divinità, e del culto che le è dovuto. L'uomo è costantemente portato a cercar la causa degli effetti passaggieri, che lo

colpiscono. Questa tendenza lo dispone alla Religione la quale gli mostra questa causa quale che siasi, ed egli sente dopo di essersi formata l'idea di questa causa, il bisogno, e la legge di dirigerle un culto e d'invocarla. La Religione (dice il Sig. Degerando.) « è naturale all'uomo: ella gli è naturale, poichè gli è necessaria: ella gli è naturale poichè » è intimamente legata al sistema de' suoi bisogni, ed alle » leggi delle sue facoltà tali quali egli le ha ricevuto dalla » natura. (1).

Io reco qui, per provare che *l'uomo è un essere Religioso*, il ragionamento di un dotto apologista del Cristianesimo: » Gli animali inferiori all'uomo sembrano fatti per dividere » con lui, almeno a molti riguardi, le funzioni della vita » sensitiva, ed i piaceri che vi sono attaccati. Ma alcuno di » essi non offre de' segni, da cui si possa concludere, che » eglino sieno capaci di formarsi la menoma nozione di una » divinità, e de' doveri della Religione. Se si son trovati dei » popoli, o piuttosto delle greggi di uomini abbandonati, » presso de' quali appena si potevano riconoscere alcuni se- » gni di Religione, eglino almeno ne avevano il germe, io » voglio dire la Ragione, che se fosse stata coltivata, gli » avrebbe infallibilmente innalzati alla conoscenza di Dio, e » del culto, che gli è dovuto, come l'esperienza l'ha pro- » vato in più di un' occasione. Ma chi oserà giammai tenta- » re d'istruire gli animali nella conoscenza di un Dio, dei » doveri della morale, e de' principi della Religione? Que- » sta gloriosa prerogativa dell'uomo denota la superiorità » della sua natura su di tutte quelle di questo basso mon- » do, ed annuncia nel tempo medesimo, che egli è chiamato » ad un fine più eccellente, ad una felicità più grande. Per- » chè queste facoltà cotanto sublimi non gli sono state date » invano: potendo egli innalzare i suoi pensieri al di sopra » degli oggetti sensibili, sino all'Autore di tutte le cose: po- » tendo contemplare le divine perfezioni di Dio, amare la

(1) Del perfezionamento morale T. I. Cap. X.

» divina infinita bontà, adorare la divina potenza illimitata, » ubbidire alla divina volóntà sempre retta e santa, non si » saprebbe dubitare, che egli non sia destinato a questo fi- » ne glorioso; e che questo sia il più degno impiego che e- » gli può fare della sua intelligenza. Egli vi sarebbe ancora » dell' inconseguenza a pretendere, che un essere destinato ad » un tal fine e dotato di tutte le facoltà richieste per adem- » pierlo; non fosse mica obbligato di tendervi.

» L' uomo invero è legato alla materia come tutte le altre » creature animali » egli ne ha le facoltà che vi son relati- » ve, e per esse è egli capace di gustare il bene sensibile, » ma l' uomo ha dippiù un Intelletto, che è senza contraddi- » zione la parte la più nobile del suo essere, che lo mette ad » una distanza quasi immensa al di sopra del mondo animale, » e per lo quale si dee giudicare della sua destinazione. (1)

Riuniamo le osservazioni che in questo §. abbiamo fatto su l' uomo. 1.° Egli nasce dall' accoppiamento di due sessi, e nasce in uno stato di debolezza riguardo al corpo, e d' ignoranza riguardo all' Anima. 2.° Se fosse abbandonato a se stesso perirebbe: 3.° Iddio impresse ne' padri e nelle madri la legge di vegliare e provvedere alla conservazione de' loro figliuolini.

4.° I bambini s' istruiscono sotto la cura de' loro genitori, e sono eziandio istruiti da' loro educatori, e da tutti gli uomini da' quali son circondati. 5.° Questa educazione ed istruzione è relativa a due oggetti, a' mezzi di soddisfare a' bisogni fisici, ed a dare delle conoscenze relative allo stato morale e Religioso dell' uomo.

6.° L' uomo è un agente morale, ed un essere religioso; ed egli non può adempire la sua destinazione, ed il fine della sua natura, senza conoscere l' Autore supremo del suo essere ed i suoi doveri.

7.° Egli non ritrova le prime conoscenze, ma le acquista per mezzo dell' educazione, e dell' istruzione.

(1) Leland nouvelle dimostration Evangélique. p. 1. C. 1.

E qui si osservi, che la somma delle conoscenze acquistate non è picciola « Se tutta la scienza umana (dice l' Autor dell' Emilio » si dividesse in due parti l' una comune » a tutti gli uomini, l' altra particolare a' dotti, questa sa» rebbe piccolissima in comparazione dell' altra.

8.° Da tutto ciò si deduce, che l' Autore sapientissimo della natura ha unito contemporaneamente alla nascita dell' uomo su questa terra, nell' attuale modo di propagazione, l' esistenza degli educatori, destinati alla sua conservazione ed al suo perfezionamento.

§. 37. Se l' uomo nasce attualmente su la terra per l' accoppiamento di due sessi, i primi uomini han dovuto esser formati immediatamente da Dio. Iddio, come abbiamo dimostrato nell' Ideologia, è il Creatore delle anime umane: egli è il creatore ancora del corpo del primo uomo. L' uomo dovette esser creato da Dio o nello stato d' infanzia, come lo vediamo nascere oggi dal seno della sua madre, o in uno stato adulto. Non ha potuto esser creato nello stato d' infanzia, ed abbandonato così al corso naturale delle cose; poichè in questo modo egli non avrebbe potuto conservarsi in vita, e sarebbe morto dopo poche ore della sua nascita. È dunque da credersi, che l' uomo fu creato in uno stato di maturità e di perfezione riguardo al Corpo. Ma il crearlo in questo stato riguardo al corpo e nello stato d' infanzia e d' ignoranza riguardo allo Spirito, sarebbe stato forse il render l' uomo soggetto allo stesso inconveniente, cioè il porlo nella necessità di prontamente morire. L' uomo robusto, privo delle lezioni dell' esperienza sembra, che avrebbe ignorato i mezzi di conservarsi.

Se la nascita attuale dell' uomo su questa terra è contemporaneamente unita all' esistenza de' suoi educatori, l' analogia ci porta a supporre, che ciò si è verificato eziandio ne' primi uomini; e che siccome questi hanno avuto per padre Dio; così Dio stesso gli ha educati, cioè gli ha immediatamente istruiti tanto su ciò che riguarda la conservazione della vita animale, che su i doveri morali e religiosi;

ed ecco l' esistenza di una prima Rivelazione, in cui l' Autore sapientissimo della natura si manifestò immediatamente all' uomo innocente. Abbiamo veduto, che *l' uomo è un essere religioso*; che è destinato a conoscere ed adorare l' Autore supremo del suo essere. Ma Iddio che destinò l' uomo a questo fine glorioso, che gli diede le facoltà necessarie per adempierlo, dovette, sin da' primi istanti della sua creazione, porlo in istato di far uso di queste preziose facoltà, affinchè egli cominciasse la vita religiosa insieme alla vita animale, come ugualmente naturale l' una che l' altra.

Si possono, su di tale oggetto, fare due supposizioni, di cui bisogna necessariamente ammetterne una. O si dee supporre, che Dio avendo data all' uomo, da lui immediatamente formato, tutta la forza dell' intelligenza di cui egli aveva bisogno per elevarsi alla conoscenza della Religione, gli abbia lasciato la cura di pervenirvi, per mezzo dell' uso naturale della sua Ragione, senza alcun altro soccorso; o pure si dee supporre, che Dio gli ha comunicato, sin da' primi istanti della creazione, la conoscenza della Religione in modo che, secondo questa ultima supposizione, l'uomo conobbe ed adorò il suo Dio tosto che egli fu creato; e così si ha la Rivelazione contemporanea alla formazione dell' uomo.

La prima di queste due supposizioni sembra molto meno probabile dell' altra, e molto meno conforme all' idea che noi abbiamo della divina Provvidenza, la quale idea ci induce a pensare, che Iddio dovette sin dal principio prendere una cura particolare dell' uomo, che egli aveva creato. L' uomo fu creato, come abbiam veduto, in una età matura. Ma se Dio lo creò in uno stato di maturità e di perfezione relativamente al corpo, che è la parte più vile dell' esser suo, è conforme alla ragione di pensare, che non avrà Dio disprezzato lo spirito, il quale è più eccellente del corpo. Sembra, che non era conveniente alla sapienza ed alla bontà divina, che ponesse l' uomo nello stato di conservare il corpo, e che gli negasse le idee, e le conoscenze proprie della vita della Religione a cui l' aveva destinato. L' uomo

formato immediatamente da Dio sarebbe stato in questo caso in una condizione molto meno vantaggiosa di quella dei suoi discendenti, che hanno i genitori ed i maestri per istruirli ed insegnar loro i primi elementi della scienza.

Ma si dirà: l'uomo aveva una forza di ragione sufficiente, per supplire all'istruzione, di modo che egli poteva ben presto pervenire, per mezzo del solo esercizio delle sue facoltà intellettuali, alla conoscenza di Dio, e della vera Religione.

Io rispondo, che sebbene i dommi del Teismo si fanno ricevere dall' intelletto illuminato, allora che gli si propongon nettamente colle loro prove, non si può nondimeno supporre, che i primi uomini abbandonati a sè stessi, senza istruzione, senza Rivelazione, sieno stati capaci di formarsi da loro stessi, in poco tempo, un sistema di Religione, che comprendesse questi dommi. Egli è necessario, per inferire l'esistenza di Dio, la sua unità, ed i suoi attributi, dalla contemplazione delle sue opere, una serie di ragionamenti non ordinarî, e d'illazioni scientifiche, di cui non sembra probabile, che i primi uomini grossolani, e senza coltura, come si suppongono, sieno stati capaci. Pria che l'uomo avesse potuto elevare i suoi pensieri al di là del mondo sensibile, sarebbero scorsi molti secoli, e l'uomo sarebbe stato infelicemente condannato per molti secoli ad ignorare l'autore del suo essere, ed i doveri religiosi, che sono indispensabili per l'adempimento della sua augusta destinazione.

§. 38. I fatti i più universali, ed i più incontrastabili vengono in appoggio della proposizione, che io voglio provare, cioè che la religione primitiva fu manifestata a' primi uomini, per mezzo di una Rivelazione immediata estraordinaria di Dio.

È un fatto incontrastabile, che pria della comparsa di G. C. su la terra, tutti i popoli conosciuti, all'infuori degli Ebrei, erano politeisti ed idolatri. Alcuni di questi popoli erano molto culti, come gli Egizî, i Greci, ed i Romani. Malgrado la loro coltura eglino non conobbero il ve-

ro Dio. Or se la Ragione coltivata colle scienze, e colle arti, non giunse al puro teismo, come mai può ragionevolmente supporsi, che i primi uomini abbandonati a loro stessi, senza istruzione, abbiano potuto, coll' uso naturale della loro ragione, elevarsi alla conoscenza di Dio, e dei doveri religiosi?

Ascoltiamo un filosofo nemico della Rivelazione il Sig. Hume: « È un fatto incontrastabile, che rimontando al di » là di 1700 anni, si trova tutto il genere umano idola- » tra. Più noi penetriamo nell' antichità, più vediamo gli » uomini immersi nell' idolatria: tutti i vecchi monumenti » ci presentano il politeismo come la dottrina stabilita, e » pubblicamente ricevuta. Che cosa si opporrà ad una ve- » rità generalmente attestata dall' Oriente e dall' Occidente, » dal settentrione e dal mezzo giorno?

» Fino a tanto, che possiamo seguire il filo dell' istoria » noi troviamo il genere umano immerso nel politeismo, » potremmo noi credere, che nei tempi più antichi, avan- » ti la scoverta delle arti, e delle scienze, i principi del » puro teismo avessero prevalso? Ciò sarebbe lo stesso del » dire, che gli uomini scovrirono la verità, nel mentre » che eglino erano ignoranti e barbari, e che quando in- » cominciarono ad istruirsi, ed a rendersi culti, eglino cad- » dero nell' errore (1).

Il Sig. Hume deduce, da questa osservazione su la Religione de' popoli prima dell'era Cristiana, che la Religione primitiva del genere umano ha dovuto essere il politeismo, non già il Teismo puro, o il *monoteismo*, vale a dire il Culto di un solo Dio. Il suo argomento è il seguente.

Il Teismo esige una forza di ragione superiore a quella che esige il politeismo.

Ma noi vediamo, prima dell' era Cristiana, in tutti i popoli della terra, anche i più culti, stabilito il politeismo.

Molto più dobbiamo, in conseguenza, ritrovare il poli-

(1) Hume istoria naturale della Religione.

teismo, retrocedendo ne' tempi più antichi, i quali debbono essere meno culti: da ciò segue, che il *monoteismo* non ha potuto essere la Religione primitiva del genere umano.

Questo ragionamento è quel sofisma, che noi abbiamo nella logica mista chiamato fallacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, il filosofo citato conclude dagli uomini primitivi, abbandonati a loro stessi, e che si sforzano di farsi una Religione, coll'uso naturale della ragione, all' uomo assolutamente considerato.

Io concedo ad Hume, che gli uomini primitivi abbandonati a loro stessi, non avrebbero potuto elevarsi al *monoteismo*; ma io nego, che eglino sieno stati abbandonati a loro stessi, e lo nego 1.° Perchè questa supposizione è contraria all' idea giusta, che un saggio filosofo dee formarsi della Provvidenza divina: 2. Lo nego, poichè ciò è contrario alla storia della Religione de' popoli, prima dell' era cristiana, a cui Hume appella.

Il primo motivo è stato già sviluppato di sopra, il secondo è eziandio incontrastabile, come lo fanno vedere le seguenti osservazioni di fatto.

§. 39. La prima osservazione è la seguente. Pria dell'era volgare tutti i popoli, che si conoscevano, all' infuori degli Ebrei, adoravano come dei il sole, la Luna, e gli Astri. Non solamente il volgo era imbevuto di questo errore; ma eziandio i filosofi. Reca veramente sorpresa il vedere, nel secondo libro della natura degli dei di Cicerone, con qual diligenza lo stoico Balbo sviluppa le maraviglie della natura. Ma non è minore la sorpresa nel vedere l'illazione, che egli ne deduce la quale è, *che il mondo è Dio*; e che niente altro vi è fuori del mondo. Dalla Divinità del mondo egli deduce la divinità degli astri; ecco il suo ragionamento: « Ciò che fa uso della Ragione è migliore di ciò che non ne fa » uso. Ma nulla vi è che sia migliore del mondo. Il mon» do dunque fa uso della Ragione. In un modo simile si » prova; che il mondo è sapiente, che esso è beato che » esso è eterno. Poichè le cose che hanno queste qualità

» sono migliori delle cose, che ne sono prive. Ora nulla » vi è che sia migliore del mondo; da ciò segue, che il » mondo è Dio.

» Riconosciuta la divinità del mondo; si dee attribuire » la stessa Divinità alle stelle. « *Quod ratione utitur id » melius est quam id quod ratione non utitur. Nihil autem » mundo melius. Ratione igitur mundus utitur. Similiter effici » potest sapientem esse mundum: similiter beatum: similiter » aeternum. Omnia enim haec meliora sunt quam ea quae sunt » his carentia: nec mundo quidquam melius: ex quo effi- » citur esse mundum deum. Atque hac mundi divinitate » perspecta, tribuenda est syderibus eadem divinitas* (1).

Lungi dunque, che l'osservazione dello spettacolo della natura elevasse gli uomini verso il Creatore di tante cose maravigliose, essa li condusse al politeismo ed all'idolatria, essa arrestò il loro spirito alle creature, invece di menarlo al Creatore. Ed un tal traviamento non si osserva solamente nel volgo degli uomini, ma si vede con dolore ne' filosofi, i quali avevano una Ragione coltivata dallo studio, ed illuminata dalle scienze.

I Gentili oltre degli astri adoravano eziandio tutti gli elementi cioè il Fuoco, l'Aria, l'Acqua e la Terra.

La seconda osservazione è la seguente: in mezzo al politeismo ed all'Idolatria, in cui erano immersi i popoli della terra, io trovo un solo popolo inferiore agli altri nella coltura delle arti e delle scienze, ed io trovo, che la religione di questo popolo è il puro Teismo. Io apro i libri del Pentateuco, e vi leggo questo sublime precetto: « Bada, » che a caso alzando gli occhi al Cielo, e vedendo il Sole » e la Luna, e tutte le stelle del Cielo, tu non t'induca » ingannato ad adorare, ed a rendere culto a queste cose » create dal Signore Dio tuo in servigio di tutte le genti, » che sono sotto del Cielo...

» *Ne forte elevatis oculis ad Coelum, videas Solem et Lu-*

(1) Cic. de natura deor. lib. 2. c. VIII e XV.

» *nam*, *et omnia astra Coeli*, *et errore deceptus adores*
» *ea*, *et colas quae creavit Dominus Deus tuus in ministe-*
» *rium cunctis gentibus*, *quae sub Coelo sunt*. (deut. cap.
» IV. v. 19.)

Io vi leggo ugualmente l' unità del vero Dio creatore del Cielo e della Terra in termini chiari e precisi: » Informati
» dei tempi antichi che furono prima di te, dal giorno in
» cui Dio creò l' uomo sopra la terra, da un punto del
» cielo sino all' opposta parte ; se mai cosa tale sia avve-
» nuta o siasi intesa. Che un popolo abbia udita la voce di
» Dio parlante di mezzo alle fiamme, come tu la udisti e
» la vedesti. Che Dio sia venuto a prendere un popolo tra
» le nazioni, per mezzo di tentazioni, di segni, e di por-
» tenti, per via di combattimenti, con fortezza grande con
» braccio steso, con visioni orrende, e con tutte quelle
» cose che il Signore Dio vostro fece per voi in Egitto sot-
» to gli occhi tuoi *Affinchè tu conoscessi*, *che il Signore e-*
» *gli è Dio*, *ed altri non havvene fuori di lui*.... Conosci
» adunque in quest' oggi, e ripensa in cor tuo, *che il Si-*
» *gnore medesimo egli è Dio lassù in Cielo, quaggiù in ter-*
» *ra*, *e non ve ne ha alcun altro*.

» *Interroga de diebus antiquis qui fuerunt ante te ex die*,
» *quo creavit Deus hominem super terram*, *a summo coelo*,
» *usque ad summum ejus*, *si facta est aliquando hujusce-*
» *modi res*, *aut unquam cognitum est*, *ut audiret populus*
» *vocem Dei loquentis de medio ignis*, *sicut tu audisti*, *et*
» *vidisti* : *si fecit Deus ut ingrederetur* , *et tolleret sibi*
» *gentem de medio nationum*, *per tentationes*, *signa*, *atque*
» *portenta*, *per pugnam et robustam manum*, *extentumque*
» *brachium*, *et horribiles visiones juxta omnia quae fecit pro*
» *vobis Dominus Deus vester in Ægypto*, *videntibus oculis*
» *tuis*. *Ut scires quoniam Dominus ipse est Deus*, *et non*
» *est alius praeter eum*. *Scito ergo hodie*, *et cogitato in corde*
» *tuo*, *quod Dominus ipse sit Deus in Coelo sursum*, *et*
» *in terra deorsum*, *et non sit alius*. (deuteron. c. IV. v.
» 32 a 35, e v. 39).

Nel capo sesto v. 4. e 5, dello stesso deuteronomio si presenta ammirabilmente in poche parole il più puro monoteismo, tanto nella parte teoretica, che nella parte pratica. » Ascolta, o Israele, il Signore Dio nostro *è il solo Si» gnore.* Amerai il Signore Dio tuo, con tutto il cuor tuo, » e con tutta l'anima tua, e con tutte le forze tue. *Audi Israel » Dominus Deus noster, Dominus unus est. Diliges Dominum » Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex » tota fortitudine tua.*

§. 40. Ecco il ragionamento che io formo partendo da queste osservazioni. Il popolo ebreo era certamente un popolo rozzo ed inclinato come gli altri popoli ad una Religione materiale, al Politeismo, ed all'idolatria: egli aveva vissuto in mezzo ad un popolo politeista e superstizioso come era il popolo di Egitto: Moisè intanto gli annuncia il più puro teismo, e gli fa un rigoroso precetto del culto di un solo Dio; proibendogli sotto pene severe l'imitazione del culto delle nazioni vicine, e di quella in mezzo a cui era vissuto per tanti anni. Ciò posto egli è necessario, che una di queste due cose sia vera, cioè, o che il popolo ebreo, a cui Moisè dà la legge, sia nel tempo in cui Moisè gli dà questa legge teista, o pure politeista: se egli è teista, come, io domando, ha egli potuto avvenire, senza un miracolo, e senza una Rivelazione estraordinaria fatta almeno a' suoi Padri, che mentre tutto il mondo è politeista, ed idolatra, il solo popolo ebreo, popolo piuttosto rozzo relativamente agli altri, conservi il Deismo e si astenga d'imitare l'esempio de' popoli fra i quali esso vive, e da' quali è circondato? Se poi il popolo ebreo, nell'atto che Moisè gli parla, e ad esso si manifesta è politeista, come avviene egli che Moisè ardisce proporre a questo popolo ignorante e rozzo il più puro teismo; ed una Religione contraria a quella che esso professa, ed a quella de' popoli fra i quali esso vive, e da' quali è circondato? Come avviene che Moisè, avendo ardito di imporre ad un popolo rozzo e politeista una Religione intellettuale e pura, e di fargli abbandonare una Religione ma-

teriale, nella quale è educato, è egli riuscito nell'impresa? Chiunque conosce la storia del genere umano, e la forza del pregiudizio e dell'esempio, sarà necessariamente convinto, che le cause per le quali si produce l'effetto stupendo, di dare agli Ebrei una legge, la quale comanda il pure Teismo, e vieta sotto le più rigorose pene il politeismo e l'idolatria, sarà convinto io dico, che queste cause non possono essere nell'ordine della natura; ma che sono soprannaturali, e straordinarie. Gli Ebrei avevano ricevuto dalla tradizione de' loro Padri la Religione del vero Dio: eglino avevano appreso eziandio da questa stessa tradizione, che Iddio si era straordinariamente manifestato a loro Padri, ad Abramo, ad Isacco, a Giacobbe. Moisè si presenta loro: egli giustifica la sua missione divina co' miracoli de' quali eglino son testimoni; eglino odono la voce miracolosa, che in mezzo al fuoco annunzia loro la legge del Teismo. Eglino non possono, in conseguenza, dubitare della divina missione di Moisè: eglino non possono non riguardarlo come ministro di Dio; eglino non possono non ricevere il Teismo. Se voi togliete queste cause estraordinarie, non naturali, se, in una parola, voi togliete di mezzo i miracoli, il Teismo degli Ebrei, nell'epoca di cui parliamo, è un effetto senza causa. Io per me debbo confessarlo, sento nel Teismo ebraico dell'epoca di Moisè una prova irresistibile dell'esistenza della Rivelazione, e della divinità de' libri del vecchio Testamento.

§. 41. Gl' Increduli sono talmente audaci, che non hanno difficoltà di asserire le proposizioni più evidentemente false. Eglino son giunti a dire, che non vi è mai stato un Uomo chiamato Moisè, che abbia dato le leggi che gli Ebrei riconoscono di aver da lui. Se un tal dubbio riguardo all'esistenza di Moisè si ammette, si stabilisce uno scetticismo universale su tutti i fatti i più noti; se noi possiamo dubitare dell'esistenza di Moisè; perchè non possiamo dubitare dell'esistenza di Solone, e di quella di Licurgo? Abbiamo noi forse migliori prove dell'esistenza di questi due greci Legislatori che di quella del Legislatore degli Ebrei? I Giu-

dei sono ancora esistenti, e dispersi su la faccia della Terra, eglino credono, che il loro legislatore fu Moisè; ed eglino riveriscono il Pentateuco come opera genuina di Moisè: giammai non si è dubitato fra questo popolo nè dell'esistenza di Moisè, nè della genuinità del Pentateuco. I samaritani nemici de' giudei riconoscono Moisè per Autore del Pentateuco. Tutti gli altri libri della Scrittura ci rappresentano Moisè quale ce lo rappresenta il Pentateuco: così ce lo rappresentano i libri di Giosuè, de' Giudici, de' Re, di Daniele, e tutti i sacri libri. Si possono inoltre vedere presso monsignore Uezio, nella sua dimostrazione evangelica, le autorità degli scrittori profani in comprova di questo fatto incontrastabile, e noto all' intera terra, all' infuori di alcuni audaci increduli.

Ma io vado più oltre, e dico: è incontrastabile, che pria della comparsa di G. C. su la Terra, gli Ebrei adorarono il vero Dio creatore del Cielo, e della Terra, nell' atto che i popoli più culti erano immersi nella più deplorabile idolatria. Io prego gl' Increduli, che adducano una ragione plausibile di questo fatto stupendo pel filosofo di buona fede. Io trovo questa ragione nella storia di questo popolo la quale rimonta, senza interruzione, all' origine del genere umano: io non posso, in conseguenza, ragionevolmente dubitare di questa storia; e perciò delle manifestazioni estraordinarie di Dio a' Padri di questo popolo. Il teismo degli Ebrei è un fatto straordinario; esso dee dunque avere delle cause estraordinarie ancora; se io rigetto questa storia io avrò un effetto stupendo senza alcuna causa.

Io trascrivo, su questo oggetto, alcune riflessioni fatte dall' Autore anonimo, che ha combattuto la storia naturale della Religione di Hume: » Vi è una storia, che penetra a » traverso delle dense tenebre de' tempi favolosi, che rimonta sino alla nascita del genere umano, di cui essa stabilisce la data, che ci dà un'idea dell'origine delle nazioni, » e della loro dispersione successiva su la superficie del globo. Questa storia ha tutti i caratteri di autenticità, che

» mancano all' istoria pagana: ella è sostenuta, seguita; » ella è stata fedelmente conservata e trasmessa sino a » noi da un popolo, la cui antichità è incontrastabile, e che » sussiste ancora, separato da tutti gli altri popoli: gli av- » venimenti di questo popolo sono strettamente legati a que- » sta storia, la sua religione particolarmente vi è legata di » una maniera particolare, religione fondata in ogni tempo » sul puro teismo, cioè secondo lo stesso giudizio del Sig. » Hu me, sul solo sentimento ragionevole, che vi ha su di » questa materia. È egli possibile, che questa storia, questo » popolo, questa Religione abbian sembrato fenomeni indif- » ferenti ad un filosofo, che pretende scovrire le prime idee, » che gli uomini si han formato della divinità? Poteva egli » compromettersi di riuscire disprezzando questa sorgente e » non attingendo, se non che in sorgenti sospette?

§. 42 Abbiamo provato, che Moisè non è una persona finta, che il Pentateuco è opera genuina di Moisè: ma gli increduli non si arrendono perciò, e ricorrono ad un altro sotterfugio, che conviene confutare. È vero, eglino dicono, che vi è stato un Moisè e che quest' uomo era capo di un gran popolo, che trasse fuora dall' Egitto; ma questo Moisè, soggiungono gl' increduli, era eziandio un insigne impostore, che ingannò questo popolo con de' falsi miracoli, e suppose tutti i prodigi, che egli racconta nel suo libro, per fare che il popolo si rendesse soggetto alla legge, che egli gli dava; e per questa legge renderlo a lui soggetto, facendogliela riguardare come divina, e facendo considerar sè stesso come l' interpetre de' voleri di Dio, nel cui nome egli parlava.

A questa obbiezione io rispondo, che se Moisè avesse voluto ingannare il popolo Ebreo, circa i miracoli, che raccontansi nel Pentateuco, essendo questi accaduti presente lo stesso Moisè, egli non avrebbe potuto farlo. Moisè avrebbe egli forse potuto far credere agli Ebrei quel cambiamento dei fiumi in sangue; quelle tenebre palpabili che cuoprono per tre giorni tutto l' Egitto, e che non offendono gl' Istra-

cliti, quella morte in una notte di tutti i primogeniti degli Egiziani, senza che alcuno degli Ebrei sentisse il menomo male, e tutta quella serie di prodigî, che si narra pria che questo popolo sortisse dell' Egitto ? Erano questi de' fatti che dovevano esser esposti agli occhi di tutti gli Ebrei, e della cui verità o falsità ciascuno tanto degli Ebrei, che degli Egiziani poteva esserne per se stesso il giudice. Se Moisè avesse finto questi fatti, ognuno lo avrebbe riguardato come un impostore : e l' uscita del popolo Ebreo dell' Egitto non avrebbe potuto accadere.

Moisè non avrebbe nè anche potuto ingannare gli Ebrei circa i miracoli, che narra nel deserto. Egli dice loro delle cose esposte chiaramente a' loro sensi : » Il Signore (di- » ce Moisè) precedeva gl' Istraeliti per insegnar loro la stra- » da, di giorno con una colonna di nuvola, di notte con « una colonna di fuoco, la quale nell' uno e nell' altro tem- » po fosse loro scorta nel viaggio. Non mancò mai colonna » di nuvola, nel giorno, nè la colonna di fuoco la notte » dinanzi al popolo. (1)

Iddio, egli dice pure *vi ha dato la manna, che era un cibo incognito a' vostri Padri : le vostre vesti non si sono invecchiate, e nè anco le vostre scarpe, durante lo spazio di quaranta anni.* Ora, chi degl' Istraeliti avrebbe ignorato la verità di questi fatti ? Egli dice loro : che la terra aveva inghiottito vivi alla loro vista Dathan ed Abiron, dopo di averli avvertiti, che questi morrebbero di una morte strana e straordinaria ; egli afferma che avevano veduto il grande e terribile spettacolo della montagna di Sinai, che apparve tutta in fuoco. Bisogna certamente aver perduto l' uso della Ragione, per dire, che Moisè poteva su questi miracoli ingannare il popolo Ebreo.

§. 43 Abbiamo provato, che la Rivelazione è possibile. Ma quando Dio si manifesta colla Rivelazione ad alcuni uomini in modo, che questi sieno certi, che Dio si è a loro

(1) *Esodo. c. XIII. v. 21. e 22.*

manifestato; e che insieme ha comandato a questi uomini inspirati, che predichino o manifestino agli altri uomini le verità, che loro sono state immediatamente rivelate; questi altri uomini sono eglino obbligati di ricevere questa Rivelazione, e di sottomettervisi? Si dee pensare, che se Dio sceglie ed invia realmente degli uomini, per predicare agli altri, in suo nome, le verità che egli ha loro immediatamente rivelate, non manca di dare a questi Apostoli ed inviati tutti i mezzi necessarî, per dimostrare l'autenticità della loro missione. Dio deve ciò a se stesso che gl'invia, agli Apostoli, che invia, a coloro a cui sono inviati.

Ma quali sono questi mezzi? essi sono i miracoli, e le profezie. Nella logica mista abbiamo provato la possibilità de'miracoli.

La *Profezia* è la predizione certa degli eventi futuri, che non possono prevedersi dagli uomini nelle cause naturali. Abbiamo mostrato, che Dio conosce tutti gli eventi, che accadranno nell'intero universo. È dunque possibile, che Dio manifesti immediatamente agli uomini gli eventi futuri, che eglino non possono prevedere nelle cause naturali, come è possibile la Rivelazione immediata.

Iddio può dunque dare a'suoi Apostoli il dono di far miracoli in suo nome, ed il dono della profezia. Quando dunque coloro che si annunciano come Apostoli di Dio, manifestano agli uomini de'dommi, non contrarî a'principî della retta ragione, e che tendono alla gloria di Dio, ed alla felicità degli uomini, fanno de'miracoli per provare la verità della dottrina, che eglino annunciano; eglino han provato sufficientemente la loro missione, e gli uomini a'quali eglino si dirigono son obbligati di accoglierli come messi divini, e ricevere le verità, che eglino loro minifestano. Iddio non può essere ingannato, nè può ingannare alcuno; egli non può concorrere ad autorizzare la falsità, e l'impostura. Un uomo il quale si annunzia come l'Inviato e l'Apostolo di Dio, e che dice agli altri Uomini a'quali si dirige: io vi provo la mia missione divina: al solo mio cen-

no i ciechi vedono, i zoppi son sanati, e camminano, i leprosi son mondati: costui non può esser certo della verità de' suoi detti; se Dio stesso non gli mostra, che egli renderà verace il suo parlare, oprando colla sua onnipotenza i miracoli, che questo Apostolo annuncia. Se questo Apostolo dunque annunciasse agli altri uomini una dottrina falsa; Iddio ingannerebbe gli uomini, il che è cosa empia il pensarlo.

La profezia, in rigore, è un miracolo, poichè è una conoscenza non naturale, ma al di là delle forze naturali dello spirito umano. Ma la Profezia può essere relativamente ad eventi molto lontani, ed il Profeta può non avere il dono de' miracoli. La profezia solo non è dunque sempre sufficiente a provare la missione divina. Ma il miracolo, con cui un Apostolo divino promette agli uomini di provare la sua missione divina, è sempre unito con una certa profezia. Per cagion di esempio, Dathan ed Abiron avendo fatto sedizione contro Moisè ed Aronne, Moisè prova la sua divina missione predicendo, che la terra si aprirà ed ingojerà vivi questi due ribelli, il che avvenne, ecco qui unita la profezia al miracolo. (Numeri c. XVI. v. 27 a 33.

I segni della rivelazione divina son dunque tre, uno *intrinseco*, ed è la verità e la santità della dottrina, che essa insegna: gli altri due sono *estrinseci* e sono i miracoli e le profezie, che si fanno in comprova della dottrina rivelata. I due segni estrinseci non possono giammai andar disgiunti dall' intrinseco; essendo cosa ripugnante alla natura divina che Iddio autorizzi una falsa dottrina. Da ciò segue, che quando si ha una vera certezza di essersi operati de' veri miracoli, per prova di una Religione, si può esser certo, che questa non contiene alcun domma contrario alla retta ragione; sebbene possa contenere de' misteri, cioè de' dommi incomprensibili dalla nostra limitata ragione.

§. 44. I tre segni o *caratteri* della divina Rivelazione si trovano tutti nella Religione Giudaica, contenuta ne' libri del vecchio testamento. Abbiamo veduto, che Moisè fece de' veri miracoli per provare la sua divina missione; che egli fu

Profeta ; e che la religione da lui predicata agli Ebrei fu il più puro Teismo, in cui si prescrive l'adorazione, e l'amore del solo vero Dio creatore del Cielo e della Terra. Si contiene eziandio in questa Religione la più pura morale verso gli altri uomini, racchiusa ne' noti precetti del decalogo, i quali si leggono nel capo vigesimo dell' Esodo.

Io non tratto a lungo questa materia della verità della Religione cristiana, la quale comprende le verità della Religione contenuta tanto ne' libri del Vecchio Testamento; quanto in quelli del nuovo; poichè un trattato completo richederebbe più di un volume. Si può leggere l'opera eccellente di Hotteville intitolata: *La Verità della Religione Cristiana dimostrata co' fatti*: questa opera farà eziandio conoscere i diversi apologisti del Cristianesimo. Io non pongo qui, che i principi fondamentali, i quali dimostrano la verità delle scritture del vecchio, e del nuovo Testamento; io non entro in conseguenza nelle diverse discussioni di Critica, necessarie per dileguare le obbiezioni degl' increduli contro le divine scritture. Io dunque dileguerò una sola obbiezione contro la bontà intrinseca della religione giudaica; e poi passerò a stabilire i fondamenti della prova del Cristianesimo, e così darò termine a questi elementi.

Si è preteso da alcuni deisti, che il domma dell'Immortalità dell' anima non entrava nella Religion giudaica.

Per rispondere a questa obbiezione, io trascriverò le riflessioni di un dotto Commentatore della scrittura: « l'Im» mortalità dell' Anima è un domma fondamentale della re» ligione giudaica e Cristiana. Gli antichi Patriarchi son » vissuti, e son morti nella persuasione di questa verità, » Moisè l' ha espressa dicendo, che Dio aveva inspirato sul » viso di Adamo un soffio di vita; che egli avea creato » l' uomo a sua immagine ed a sua somiglianza. Ed allora » che Dio fece la risoluzione di far morire tutti gli uomini » per mezzo delle acque del diluvio, il mio spirito, diss'e» gli, non risiederà per più lungo tempo dell' uomo, per» chè egli è carne. È per lo appunto nella speranza della

» Immortalità, e di un altra vita, che i Patriarchi hanno » ricevute le promesse del Signore. Perchè qual ricompensa » ha ricevuto Abramo in questa vita di tante azioni di vir« tù, che egli ha praticate, egli che è vissuto in tutta la » sua vita come straniero, senza possedere un pollice di » terra nel paese che gli era promesso ? quando questo Pa» triarca muore, e che egli è riunito a' suoi Padri secondo » il linguaggio della scrittura (Gen. c. XXV. v. 8.); ciò » non vuol dire, che egli è posto nella stessa tomba dei » suoi Padri : si sa, che era originario di Caldea, che i suoi » Padri ivi erano stati seppelliti, che per lui egli ebbe la » sua sepoltura nella terra di Canaan, in un sepolcro che » aveva comprato. Ciò significa dunque, che egli andò a » trovare i suoi Padri nell' altra vita. Io dico lo stesso di » Aronne e di Moisè, che si riunirono ai loro Padri mo» rendo, cioè che eglino entrarono nel luogo ove i loro an» tenati attendevano la redenzione e la venuta del Messia.

» Quando l' indovino Balaam domanda a Dio, che la sua » morte sia simile a quella de' giusti e degl' Istraeliti, (Nu» meri c. XXIII.) che cosa pretende egli con ciò, se non » che egli muoia come essi nella speranza della beatitudine » e della resurrezione ? Perchè pel resto la morte degli E» brei non differisce da quella de' pagani. La morte è un » tributo, che tutti gli uomini debbono rendere alla natura.

» Un' altra prova decisiva, la quale dimostra, che gl' Is» traeliti credevano l'Immortalità dell' Anima e la credenza » in cui eglino erano, che le anime de' morti apparivano » alcune volte dopo la loro morte. Samuele apparve alla » Pitonessa. Geremia apparve a Giuda maccabeo. Gli Apo» stoli vedendo G. C. venire ad essi sul mare, credettero, » che egli era un fantasma, ed allora che apparve loro do» po la sua resurrezione, egli disse loro: Toccatemi, e ve» drete che uno spirito non ha nè carne, nè ossa, come » vedete che io ne ho. Dippiù eglino credevano la resurre» zione futura, i supplici de' malvagi, un' altra vita, un « seno di Abramo ove erano i giusti; eglino avevano nella

» loro storia degli esempi di morti risuscitati come quelli, » che furono risuscitati da Elia, o da Eliseo, Moisè aveva loro proibito di consultare i morti. Tutto ciò prova » invincibilmente, che i giudei credevano l'anima immortale (1).

§. 45. Il Pentateuco di Moisè, la cui autenticità e verità abbiamo di sopra stabilito, ci fa conoscere: 1.° che Dio si è rivelato ai primi padri del genere umano: 2.° che in seguito essendosi corrotta la Religion primitiva, ed introdotti su la Terra il politeismo e l'idolatria, egli si è particolarmente rivelato ad Abramo, con cui fece una particolare alleanza, e lo costituì per capo da cui doveva discendere un popolo particolare eletto da Dio, per essere il depositario della vera Religione: 3.° che Dio si manifestò a Moisè e lo scelse per capo e legislatore del popolo eletto, che fu il popolo ebreo, al qual popolo egli fece vedere tanti prodigi, tanto in Egitto, che nel deserto. Ma Moisè non fu scelto, che per legislatore del solo popolo Ebreo, egli non fu diretto a tutte le nazioni della terra. La rivelazione mosaica ebbe per iscopo di mantenere la vera Religione, ed il culto del vero Dio nel popolo Ebreo, che Moisè cercò di separare dal consorzio di tutti gli altri popoli; questa rivelazione fu dunque diretta a' soli Ebrei, ella fu particolare; tutti gli altri popoli furono lasciati a loro stessi: *dimisit gentes ingredi in vias suas.* Eglino potevano conoscere Dio dalle opere della natura; eglino potevano eziandio profittare della Rivelazione data agli Ebrei, ma non fu loro particolarmente spedito alcun Apostolo. « L'intenzione di Dio, chiamando » Abramo, e dando la legge di Moisè, non era di propa» gare o di ristabilir la vera Religione tra tutti i popoli di » allora: ed è ben lungi che il trattato di Dio con Abramo » avesse per fondamento di riformare tutte le nazioni ido» latre del paese di Canaan, ella ebbe bensì lo scopo di » distrugger queste nazioni; e la Circoncisione fu stabilita

(1) Calmet dizionario biblico articolo Anima.

» per separare questo Patriarca, e la sua posterità dal resto » del genere umano, prova evidente, che il resto del ge- » nere umano non aveva alcuna parte a questa alleanza, di » cui la Circoncisione era il segno o il sacramento. Da un » altro lato la legge di Moisè racchiudeva cerimonie di una » tal natura, di cui molte non potevano esser praticate fuo- » ri del paese di Canaan, e non vi ha luogo a supporre, » che essa fosse stata stabilita per servir di legge generale » a tutto il genere umano ».

È questa una soda osservazione di un Teologo inglese (Scherlock dell' uso della profezia discorso V.)

Ma i libri di Moisè promettono e predicono un altro Inviato, un altro Profeta e legislatore, il quale doveva recare la luce e la consolazione a tutte le nazioni della terra, Moisè fu egli Profeta, ma egli non fu predetto e preconizzato da alcun altro Profeta prima di lui; non si vede, che alcun abbia predetto la vocazione di Moisè per essere il legislatore degli Ebrei. Dio aveva promesso ad Abramo, di dare alla sua posterità il paese di Canaan; ma gli aveva Dio promesso di darla per mezzo del ministero di Moisè? Aveva Iddio fatto predire, che egli parlerebbe immediatamente a Moisè? che gli comunicherebbe le sue leggi, per istabilirle in seguito nel popolo Ebreo? Nulla si vede di ciò nel pentateuco: l' autorità dunque di Moisè come Legislatore divino era fondata non su le profezie antecedenti alla sua presentazione al popolo Ebreo, ma unicamente su de' miracoli che egli aveva operato, e su le autentiche testimonianze, che egli aveva ricevuto da Dio sul monte Sinai.

Ma Moisè il quale non è Profeta predetto e preconizzato da altri Profeti antecedenti a lui, predice e preconizza un altro Profeta dopo di lui, e simile a lui cioè legislatore, ed Institutore di una Religione e di un culto, ed egli insegna che un tal profeta dee esser ascoltato ed ubbidito.

Questa Profezia si trova nel capo XVIII del Deuteronomio 1, 15 a 18, ed è concepita in questi termini: » Il » Signore Dio tuo ti manderà un profeta della tua nazione

» e del numero de' tuoi fratelli come me: lui ascolterai....
» Ed il Signore mi disse.... Un Profeta farò loro nascere
» in mezzo a' loro fratelli, simile a te: e in bocca a lui
» porrò le mie parole, e ad essi riporterà tutto quello che
» io gli comanderò. Chiunque poi non vorrà ascoltar le pa-
» role, che egli nel nome mio annunzierà, proverà le mie
» vendette. *Prophetam de Gente tua et de fratribus tuis si-*
» *cut me suscitabit tibi dominus Deus tuus: Ipsum audies.*
» *Et ait dominus miki. Prophetam suscitabo eis de medio*
» *fratrum suorum similem tui: et ponam verba mea in ore*
» *ejus, loqueturque ad eos omnia quae praecepero illi. Qui*
» *autem verba ejus, quae loquetur in nomine meo, audire*
» *noluerit, ego ultor existam.* »

Con questa Predizione Moisè toglieva agli Ebrei nel tempo avvenire, l'ostacolo che la sua autorità particolare poteva verisimilmente far nascere contro di un nuovo legislatore; perchè egli dichiara loro, che quando il gran Profeta, di cui parlava, sarebbe venuto, eglino dovevano riceverlo, ed ubbidirlo in tutto.

§. 46. Da questo solo passo non può, in un modo incontrastabile dedursi, che il Profeta futuro doveva esser diretto a tutte le nazioni della terra, e destinato per la salute di esse. Ma vi sono de' passi decisivi nel sacro Genesi, che stabiliscono questa importante verità.

Nel capo XII. del sacro Genesi si legge: « Ed il Signo-
» re disse ad Abramo: Parti dalla tua Terra, dalla tua
» parentela, e dalla casa del Padre tuo, e vieni nella ter-
» ra che io t'insegnerò. E ti farò capo di una nazione gran-
» de, e ti benedirò e farò grande il tuo nome e sarai be-
» nedetto. Benedirò quei che ti benedicono; e maledirò quei
» che ti maledicono, *e in te saran benedette tutte le Nazio-*
» *ni della Terra.*

» *Dixitque Dominus ad Abraham: Egredere de Terra tua,*
» *et de Cognatione tua, et de domo patris tui, et veni in*
» *terram quam monstrabo tibi. Faciamque te in gentem ma-*
» *gnam, et benedicam tibi, et magnificabo nomen tuum,*

» *erisque benedictus. Benedicam benedicentibus tibi*, *et maledicam maledicentibus tibi. ATQUE IN TE BENEDICENTUR, UNIVERSÆ COGNATIONES TERRÆ.* » Gen. c XII. v. 1. a. 3.

La promessa di Dio ad Abramo, come si vede nel luogo riportato nel sacro Genesi, consisteva in tre parti distinte l'una dall'altra cioè 1.° nella promessa di una numerosa posterità; 2.° nel possesso della Terra di Canaan, soggiungendosi nel verso 7.° dello stesso Capitolo: » Ed il Signore » disse ad Abramo: A' tuoi posteri darò questa terra (la terra di Canaan) 3.° nella promessa di benedire in lui tutte le nazioni della Terra. Questa terza parte della promessa divina si legge eziandio nel capo XVIII. v. 18 dello stesso sacro Genesi: « Abramo debb'essere capo di una » nazione grande e fortissima, dovendo in lui avere *Bene-* » *dizione tutte le nazioni della terra. Dixitque dominus*, » *Num celare potero Abraham quae gesturus sum*: *Cum fu-* » *turus sit in gentem magnam*, *ac robustissimam*, *et BE-* » *NEDICENDÆ sint in illo omnes nationes Terrae?*

Noi osserveremo inoltre questa distinzione fra le parti della promessa fatta ad Abramo, allora che Dio rinnovò l'alleanza, che egli aveva fatto con lui, e che ristrinse la benedizione particolare, che gli aveva donata, al figliuolo che nascerebbe da Sara sua moglie. Noi leggiamo nel capitolo XVII del Genesi, che Iddio apparve a questo Patriarca e gli disse: « Io sono il Dio onnipotente, cammina alla presen- » za mia e sii perfetto. Io fermerò la mia alleanza tra me » e te, e ti moltiplicherò grandemente . . e sarai padre di » molte genti.

Un poco più basso (v. 7.) gli dice: « Io fermerò il mio » patto tra me e te, e col seme tuo dopo di te nelle tue » generazioni con *sempiterna alleanza* onde io sia Dio tuo e » del seme tuo dopo di te.

» E darò a te ed al seme tuo la terra di Chanaan in *eter-* » *no dominio*, ed io sarò loro Dio ». Vi sono qui due alleanze nominate insieme nello spazio di alcune linee, o pure

la stessa alleanza ripetuta con questa differenza, che sul fine è chiamata un' alleanza *eterna*, che il paese di Canaan è dato in *dominio eterno*.

Sul fine di questo stesso capitolo Dio promette ad Abramo in termini espressi, che fra di un anno egli gli darebbe un figliuolo di Sara sua moglie, e che egli *stabilirebbe l' alleanza eterna* con questo figliuolo, e colla posterità di lui. Questo Patriarca aveva allora un figliuolo di tredici anni nato da Agar Egiziana a cui era apparso l' Angiolo dell' Eterno, allora che ella lo portava nel suo seno, e le aveva detto: » Io moltiplicherò grandemente la tua posterità, e non potrà » numerarsi per la sua moltitudine. » (Gen. XVI. v. 10). È in conseguenza manifesto, che sebbene questa promessa di una posterità numerosa e florida fosse racchiusa nella promessa che era stata fatta ad Abramo, ella non faceva parte dell' alleanza eterna confermata ad Isacco, ad esclusione di tutti i figliuoli naturali di questo Patriarca. Ciò sembra eziandio pel passo stesso ove questa promessa è ristretta ad Isacco: Quando Abramo seppe la nascita futura di questo figliuolo, egli pregò Dio in favore d' Ismaele, e gli disse: *di grazia Ismaele viva davanti a te* (96. v. 18.) Al che l' Eterno rispose; » *Quanto ad Ismaele, io ti ho esaudito*, e lo » amplificherò e moltiplicherò grandemente: egli genererà » dodici condottieri, e farollo crescere in una nazione gran» de. Ma il mio patto lo stabilirò con Isacco cui partorirà » a te Sara in questo tempo l'anno seguente » (v. 20. e 21).

Da tutto ciò è chiaro, che l' alleanza eterna, che doveva essere stabilita con Isacco e colla posterità di lui era differente da quella, che era stata trattata con Ismaele, e colla quale Dio prometteva di moltiplicare la posterità di questo figliuolo di Agar. Intanto quest' ultima alleanza era stata stabilita originariamente con Abramo, a cui Dio aveva promesso di far moltiplicare la posterità: Ismaele era ammesso al benefizio di questa alleanza, e nondimeno era escluso da quella, che Dio chiama di una maniera enfatica *la mia alleanza*, e *l' Alleanza eterna*.

Ciò prova che l'alleanza trattata con Abramo era fondata su speranze migliori di quelle di una prosperità puramente temporale. Questa distinzione, che Dio stesso fa di una doppia alleanza nel caso d'Ismaele ed Isacco è il fondamento dell'argomento di S. Paolo a' Galati (IV. 22 , 23 , 24) « Egli è scritto che Abramo ebbe due figliuoli, l'uno della » serva, e l'altro della donna libera : ma quegli che ebbe » dalla serva nacque secondo la carne; e quegli che ebbe » dalla donna libera nacque in virtù della promessa. Ora ciò » è allegorico ; perchè queste due donne sono le due alleanze. » Chiunque farà attenzione a ciò che è detto su di tal materia nel sacro Genesi, vedrà chiaramente, che vi sono state in effetto due alleanze; e due alleanze di una tal natura, che esse giustificano pienamente il raziocinio dell'Apostolo.

§. 47. Dobbiamo dunque nelle promesse fatte da Dio ad Abramo distinguere tre parti: la prima è quella di una numerosa posterità: la seconda è quella di dare alla discendenza d'Isacco la Terra di Canaan; la terza di benedire in lui tutte le nazioni della Terra.

Inoltre dobbiamo distinguere due alleanze una temporale, e l'altra eterna.

Le tre promesse divine si trovano eziandio fatte da Dio ad Isacco mentre era in Gerara : « Io sarò teco e ti benedirò: » imperocchè a te e al seme tuo darò tutte queste regioni, » adempiendo il giuramento fatto da me ad Abramo tuo Pa» dre. E moltiplicherò la tua stirpe come le stelle del Cie» lo : e darò a' tuoi posteri tutte queste regioni *e nel seme* » *tuo saran benedette tutte le nazioni della Terra.* »(Gen. c. XXVI. v. 2. 3. 4.)

Le stesse tre persone divine si trovano pure ripetute e riunite nella persona di Giacobbe. Il signore dice a questo Patriarca : « Io sono il Signore Dio di Abramo tuo Padre, e » Dio d'Isacco : la terra in cui tu dormi la darò a te e » alla tua stirpe. E la tua stirpe sarà come la polvere della » terra: ti dilaterai a occidente, e ad Oriente a settentrio-

» ne, e a mezzo giorno; *E in te e nel seme tuo saran be-*
» *nedette tutte le tribù della terra.* » (Gen. c. XXVIII. v. 13. e 14.)

Fra le promesse dunque, che Dio fece ad Abramo, ad Isacco, ed a Giacobbe, ve n' è una la quale riguarda tutto il genere umano, e questa è la benedizione di tutte le nazioni. Ma che cosa importa ella mai questa benedizione, se non contiene la vocazione de' Gentili alla conoscenza del vero Dio? Potrebbero esser benedette le nazioni della Terra rimanendo nel Politeismo, e negli errori dell' Idolatria? Non volle forse Dio, per cagion dell' Idolatria, sterminare i Cananei? Non pose egli Dio un muro di separazione, per cagione dell' Idolatria, fra il popolo Ebreo, ed i gentili? La profezia dunque della futura benedizione delle nazioni importa la vocazione de' gentili al culto del vero Dio.

Io reco su l' oggetto alcune osservazioni di Sherlock, che ho di sopra citato: « Qualunque fosse stata l' idea che Abra-
» mo si fece di questa promessa (della benedizione delle na-
» zioni) io son sicuro, che egli non poteva intenderla nel
» senso, che vi hanno attaccato i suoi discendenti, i quali
» sperano, in conseguenza, di divenire i padroni del mon-
» do, e di comandare a tutti i popoli: In effetto quale stra-
» na benedizione per tutte le nazioni sarebbe quella che le
» farebbe decadere dalla loro libertà naturale, e che le sot-
» tometterebbe all' impero di un solo popolo? Egli non vi
» ha che un giudeo il quale possa osservare la felicità di un
» tale stato. Per le nazioni nella terra esse rigetterebbero
» tutte un vantaggio di questa natura, se le cose dipendes-
» sero dalla loro scelta.

» Abramo non fu chiamato per l' amore di sè stesso; mol-
» to meno i suoi discendenti, popolo caparbio, e rubelle,
» furono conservati in considerazione di essi stessi; ma ciò
» avvenne, affinchè potessero essere e l' uno e gli altri, istru-
» menti nella mano di Dio, per l' esecuzione de' disegni della
» sua misericordia, nella Redenzione del mondo. Il grande
» articolo dell' alleanza particolare con Abramo; e colla sua

» posterità scelta, riguardava manifestamente tutto il genere
» umano, e doveva verificarsi nella pienezza de' tempi, per
» mezzo di una benedizione comune a tutte le nazioni della
» terra: questo Patriarca, ed i suoi discendenti erano depo-
» sitari di queste speranze, e per servirmi delle parole di S.
» Paolo, il gran vantaggio de' giudei su tutti gli altri popoli
» consisteva *nell' essere stati a loro confidati gli oracoli di*
» *Dio.* » (Rom. III. 2.)

§. 48. Chi è mai quel Profeta legislatore predetto da Moisè? Chi è mai quel discendente di Abramo, d' Isacco, e di Giacobbe, in cui saranno benedette tutte le nazioni della Terra? Non è egli forse Gesù di Nazaret? Non è egli quel personaggio divino, che chiamò efficacemente al culto del vero Dio le nazioni che giacevano nelle tenebre dell' idolatria? Che stabilì quell' alleanza eterna con Dio, che fu promessa ad Abramo, ad Isacco, ed a Giacobbe? Non è forse la Chiesa di G. C. qui in terra, ed in cielo dopo la morte che sono annunciati nella terra di Canaan promessa in *dominio eterno* ai discendenti di Abramo? E questi discendenti di Abramo compresi nella seconda eterna alleanza non sono forse i fedeli imitatori della fede di Abramo, non sono forse coloro che son circoncisi di Cuore?

Sì il Pentateuco di Moisè è vero e divino; e questo Pentateuco prova incontrastabilmente la verità e la divinità del vangelo e del Cristianesimo.

Io potrei dar qui termine alla prova della verità della Religione Cristiana; ma in grazia di coloro che sono alquanto difficili ad arrendersi alle verità le più chiaramente stabilite; e per maggiormente far sentire la forza e la certezza delle prove del cristianesimo a' giovanetti, che studieranno questi miei elementi, io mi tratterrò un altro poco su questo soggetto.

Giacobbe prima di morire, essendo moribondo in Egitto, chiamò a sè i suoi figliuoli, e predisse ad esso loro le cose future. Venendo a Giuda egli enuncia la sua profezia in questi termini: « Lo scettro non sarà tolto da Giuda, e il con-
» dottiere dalla stirpe di lui fino a tanto che venga *colui che*

» *dee esser mandato , ed ei sarà l' espettazione delle nazio-*
» *ni (* Gen. 49. v. 10.) *Non auferetur sceptrum de Juda, et*
» *dux de femore ejus donec veniat qui mittendus est , et ipse*
» *erit expectatio gentium* ».

La versione letterale di questo oracolo del testo ebreo è la seguente: « Non recedet sceptrum a Juda , et legislator de » inter pedes ejus usquequo veniat Siloh ; et erit ei obedien- » tia populorum ».

Il *Siloh* è il Messia , cioè quel personaggio divino ed estraordinario che gli Ebrei aspettavano, e che era stato promesso ad Abramo , ad Isacco , a Giacobbe , e quel profeta predetto da Moisè nel famoso passo del Deuteronomio, che abbiamo di sopra riportato. L'espressione *de inter pedes ejus* , *dal mezzo de' suoi piedi* allude al costume , che il sommo magistrato essendo assiso in un luogo superiore a quelli degli altri , aveva a' suoi piedi un segretario , che scriveva i decreti, e che li annunziava al popolo. Nella nostra volgata il *Messia* è denotato con queste parole. *Qui mittendus est ;* e con queste altre *qui venturus est.*

Secondo i settanta la versione dell' oracolo enunciato è la seguente: « Non deficiet Princeps ex Juda , et dux de femo- » ribus, donec veniant quae reposita sunt ei. Et ipse expec- » tatio Gentium: Ciò è, soggiunse Naturale Alessandro donec » impleantur Dei promissiones , quibus futurum spopondit , » ut in Abrahami, Isaacci, et Jacobi semine benedicerentur » omnes cognationes terrae ».

La profezia recata determina il tempo in cui dee venire il Messia. Ora questo tempo è quello in cui alla nazione Giudaica sarebbe tolto lo scettro , che è il segno del potere politico.

Ora da molto tempo lo scettro é stato tolto a Giuda, non avendo i Giudei da più di mille e settecento anni , nè Re , nè Principi sovrani della loro nazione in alcun luogo della Terra. Ciò prova , che il Messia è venuto. Ma il Messia è colui , in cui dovevano esser benedette tutte le nazioni della Terra ; quegli in conseguenza , che convertir doveva i gentili

alla cognizione del solo vero Dio. E questi è il nostro Salvatore Gesù Cristo, il quale distrusse su la Terra il Politeismo e l'Idolatria; come è noto da tutta la storia della Chiesa Cristiana.

§. 49. La Profezia di cui parliamo è stata interpetrata di molte maniere, le quali tutte provano che il messia è già venuto e che egli è Gesù Cristo signor nostro. Di tutte queste maniere a me sembra più probabile quella di Sherlock adottata eziandio dal nostro Genovesi.

Abbiamo veduto, che la promessa fatta ad Abramo da Dio conteneva tre parti. La moltiplicazione della discendenza, il possesso della terra di Canaan, e la nascita del Messia in cui dovevano esser benedette tutte le nazioni della Terra. Tutte queste tre parti passarono unite da Abramo ad Isacco, da Isacco a Giacobbe; Giacobbe fa passare queste tre parti unite al solo Giuda, » poichè la promessa della » *semenza benedetta* non poteva esser divisa, un uomo non » poteva discendere, che da una Tribù, ed un figlio non » potendo nascere che da un sol padre, per conseguenza » questa parte della benedizione di Giacobbe passò tutta in» tera alla Tribù di Giuda. Tutte le altre Tribù hanno la » loro benedizione particolare assegnata su la Terra pro» messa ».

I figliuoli di Giacobbe, continua Sherlock, vissero con lui semplicemente come membri della sua famiglia, sino all'arrivo di questo Patriarca in Egitto. Così continuarono per altri 17 anni finchè egli visse in Egitto. Quando Giacobbe vide approssimare il suo fine, egli chiamò tutta la sua famiglia, per regolare la forma di governo che doveva aver luogo dopo la sua morte, e sussistere per tutto il tempo, in cui la sua posterità rimarrebbe in possesso del paese di Canaan. La divisione degl' Istraeliti in dodici Tribù, e di cui ciascuna aveva i suoi capi ed i suoi governatori dee ascriversi a Giacobbe.

Nel capitolo 49 del sacro Genesi, segue Sherlok, Giacobbe parla a' suoi figli come a tanti rappresentanti di popoli

distinti. In effetto nel verso 16 si dice: *Dan judicabit populum suum, sicut et alia Tribus in Israel.* E nel verso 28 dopo le profezie relative a' 12 figliuoli di Giacobbe si dice: *Omnes hi in Tribus Israel duodecim.* « Tutto il popolo d'I-
» sraele non era mica il popolo di *Dan*: sarebbe per con-
» seguenza assurdo, che alcuna specie di autorità fosse sta-
» ta data a Dan, o a qualcheduno de' suoi discendenti su
» tutta la casa di Giacobbe. Queste parole non racchiudono
» alcun privilegio particolare a Dan. Egli doveva giudicare
» il suo proprio popolo ma come? Come una delle altre
» Tribù d' Israello. È da ciò evidente, che ciascuna Tribù
» aveva i suoi proprî principi, ed i suoi proprî giudici, e
» che ciascun principe o capo di tribù giudicava il suo pro-
» prio popolo. Tutte le Tribù, in conseguenza, avevano
» uno *Scettro*, ed un *Legislatore*, come la Tribù di Giuda.
» Queste Tribù formavano tanti popoli distinti, o nello
» stile del Genesi, tante nazioni indipendenti le une dalle
» altre, e sommesse a de' Governatori ed a de'Giudici pre-
» si fra esse stesse, ma confederate per la loro comune di-
» fesa, e pel mantenimento della legge, che doveva esser
» data a tutte egualmente.
» Egli sembra che questo potere residente nei capi della
» Tribù sia cominciato subito dopo la morte di Giacobbe.
» Il governo nelle diverse tribù non era monarchico, ma
» aristocratico. »

Pel vocabolo *Scettro* il Teologo citato intende questa stessa Autorità, e questo potere di governare, che Giacobbe stabilì allora nella casa di Giuda, ed in tutte le altre Tribù. Egli profetizzò, che le altre Tribù, prima della venuta del Messia, avrebbero perduto l' autorità ed il potere di cui parliamo: ma che la Tribù di Giuda l' avrebbe conservato sino a questa venuta. La promessa fatta a Giuda, *che lo scettro non gli sarebbe tolto*, importa, che gli scettri delle altre loro sarebbero tolti, ma che quello di Giuda sussisterebbe per più lungo tempo di quello de' suoi fratelli. Il nome di Giuda non significa in questo capitolo 49 del

Genesi ciò che significò nel seguito de' tempi, cioè non significa tutto il popolo disceso da Giacobbe, ma la sola Tribù di Giuda.

Dopo la morte di Giacobbe, vi era un governo stabilito in ciascuna Tribù per la sua condotta particolare, ed i Capi delle Tribù amministravano congiuntamente e di un comune consenso gli affari di tutto il popolo in generale.

Da questo tempo sino alla cattività di Babilonia non vi è alcun motivo di sospettare, che la Tribù di Giuda abbia mancato di Governatori e di Capi del suo proprio corpo. Il potere de' capi della Tribù fu esistente eziandio sotto il governo de' Re di Giuda e d' Israello, ed esso era sì considerabile, che non si faceva alcuna cosa importante, senza il loro avviso ed il loro consenso: *Hi Tribuum Principes Reipublicae Hebraicae erant magistratus et capita, et totius populi magistratui, sive Judex esset, sive Rex, aderant; et cum illo sedentes partim consilia inibant, partim jus reddebant. Quin etiam simul cum summo Reipublicae capite, judice, aut Rege, se obligabant, si quid esset jurejurando publico sanciendum* (Menoch. de Repub. Hebr. lib. 1. cap. 6.)

Le dieci Tribù che componevano il regno d' Israello, furono trasportate in cattività da Salmanasar Re di Ninive, circa 700 anni avanti G. C., e sin da quel tempo cessarono di esser tribù, e non poterono giammai ristabilirsi, nè formare un popolo distinto. Ed a questa epoca cominciò ad adempiersi la profezia di Giacobbe riguardo alla continuazione dello scettro di Giuda, dopo di esser stato tolto quello delle altre Tribù.

La cattività di Babilonia sotto Nabucodonosor non fu pel regno di Giuda, che una punizione di 70 anni. I Giudei vissero in Babilonia come un popolo separato, eglino avevano i loro proprî *Governatori*, ed i loro *Anziani*; eglino ordinavano i giorni di festa e di digiuno, ed eglino regolavano da se stessi tutti gli affari particolari, tanto civili che ecclesiastici. Da ciò segue, *che lo scettro durante la cattività di Babilonia, non fu tolto dalla Tribù di Giuda.*

Nel capo I. del primo libro di Esdra (v. 5.) si fa menzione *de' Capi delle famiglie di Giuda e di Beniamin*, *de' sacerdoti e de' Leviti.* E nei capitoli secondo (v. 68.) e terzo (v. 12.) si fa menzione pure dei *Principi*, e de'*Capi del popolo.*

Egli è vero, che dopo la cattività di Babilonia, questo popolo non fu più tanto libero quanto lo era stato per lo innanzi: esso passò successivamente sotto la dominazione dei Persiani, de' Greci e de' Romani, sino all' ultima sua ruina; ma intanto esso visse sempre come una nazione distinta governata dalla sua propria Legge. L' autorità che i Re di Persia e gli altri esercitarono su i Giudei, non distrusse il governo di *Giuda*: questo governo sussistè all'ombra stessa di questa Autorità. Sebbene i Principi Maccabei erano della Tribù di Levi, non perciò sotto i maccabei cessò lo scettro di Giuda.

Gli ambasciadori inviati da Gerusalemme a Roma per sollecitare un' alleanza colla Repubblica Romana, parlano a nome di *Giuda maccabeo de' suoi fratelli*, *e del popolo dei Giudei.* (I. maccab. VIII. 20.) Il Trattato che fu concluso a loro sollecitudine porta il titolo *di Alleanza col popolo dei Giudei.* (96. v. 30.) Quando questo popolo fece in seguito una lega co' Lacedemoni, la lettera che esso diresse loro in questa occasione cominciava così: » Ionathan sommo sacerdote, e gli Anziani della Nazione, ed i Sacerdoti ed il resto del popolo de'Giudei. » (c. XII. v. 6.) Veggasi Sherlock dissertazione 3.ª dell' opera citata.

Riguardo al tempo preciso in cui fu adempiuto l' Oracolo di Giacobbe, io credo di dovermi uniformare al parere del Sig. Prideaux. « Quando Caponio fu fatto Procuratore della » Giudea, allora lo scettro cominciò veramente a partirsi » da Giuda, ed il legislatore d' infra i suoi piedi; impe» rocchè loro fu tolto il potere d' infliggere pene capitali; » (Ioann. XVIII. 31.) e fu dato ad un Governatore stra» niero, e la giustizia non fu amministrata secondo le loro » leggi, ma secondo le leggi Romane. Questo tempo coin-

» cide con quello in cui G. C. dell' età di 12 anni com-
» parve nel Tempio in qualità di profeta: finalmente nella
» distruzione di Gerusalemme, 62 anni dopo, fu intiera-
» mente abolito lo scettro, e la profezia ebbe il suo per-
» fetto adempimento. Fin allora vi erano tuttavia alcune
» reliquie di possanza in Giuda. Aveva ancora il suo Sene-
» drin, o il suo Grande Consiglio, aveva il suo Sovrano
» sacerdote; amendue conservavano ancora qualche ombra
» o qualche apparenza di autorità, ed i Romani nell' am-
» ministrazione della giustizia, avevano qualche riguardo al-
» l' antica legge del paese. Ma dopo la distruzione di Ge-
» rusalemme e del suo Tempio, per opera di Tito, tutto
» questo fu interamente abolito, non vi fu più scettro, non
» vi fu più legislatore. In 1650 anni in circa, che sono
» scorsi dopo la rovina della Repubblica Giudaica, quan-
» tunque vi sieno stati degli Ebrei in gran numero in quasi
» tutt' i paesi del mondo, non han mai potuto riunirsi in
» un corpo, nè nel loro paese, nè in verun altro; nè tro-
» var luogo, ove abbiano potuto rimettere in piede l'antica
» loro forma di governo, secondo le loro leggi. » (lib. XVII della storia de' Giudei.)

§. 50. Io ho provato sinora la verità e la divinità del Cristianesimo dalla sola verità di quella parte del Vecchio Testamento, che fu scritta da Moisè cioè dal Pentateuco. Ma lo spirito di Profezia non si estinse in Moisè. Si contano 16 Profeti presso gli Ebrei, Isaia, Geremia, Ezecchiello, Daniello, Osea, Baruch, Gioele, Amus, Abdias, Giona, Naum, Habacuc, Aggeo, Sofonia, Zaccaria, Malachia. I primi quattro son chiamati *Profeti maggiori*, perchè eglino han lasciato un maggior numero di scritti, e per una ragione contraria gli altri dodici son chiamati *Profeti minori*. Tutto il Popolo Ebreo riconosce la divina missione ed inspirazione di questi Profeti. Da un altra parte ella è giustificata da tutta la storia del genere umano. Isaia per cagion di esempio, predice la venuta e la nascita di Ciro, cento anni avanti la nascita di questo Principe. Vi sono di-

versi profeti, i quali annunciano la prossima invasione dei Babilonesi. Geremia predice, che essa non durerà più di 70 anni. Daniele annuncia la rivoluzione degl' Imperi ec.

Ora vi sono dell' evidenti profezie riguardanti il nostro Salvatore Gesù Cristo. Io parlerò brevemente di alcune.

Verso il fine de' settanta anni segnati dalle profezie di Geremia per la durata della schiavitù di Babilonia, Daniele domandò a Dio con lagrime l' adempimento di questa predizione: Iddio gli mandò l' Angiolo Gabriele il quale gli parlò nel modo seguente: » Sono state fissate settanta settimane pel popol tuo, e per la tua Città santa, affinchè » la prevaricazione sia tolta ed abbia fine il peccato, e sia » cancellata l' iniquità, e venga la giustizia sempiterna, ed » abbia adempimento la visione e la profezia e riceva l'unzione il Santo de' Santi. Sappi adunque e nota attentamente: da quando uscirà l' editto per la riedificazione di » Gerusalemme fino al Cristo principe vi saranno sette settimane, e 62 settimane: e saran di nuovo edificate le » piazze, e le muraglie in tempo di angustia. E dopo sessantadue settimane il Cristo sarà ucciso, e non sarà più » suo il popolo che lo rinnegherà. E la Città e il Santuario » saran distrutti da un popolo con un condottiere che verrà, e la sua fine sarà la devastazione, e dopo che la guerra avrà fine, sarà la desolazione stabilita. Ei confermerà » il Testamento con molti in una settimana e alla metà della settimana verran meno le ostie, e i sacrifizî, e sarà » nel tempio l' abbominazione della desolazione, e la desolazione durerà sino alla consumazione e sino al fine. » (G. IX. v. 24, 25, 26, 27)

Essendo quest' oracolo di un gran peso per convincere gli Ebrei e gl' increduli, che non conoscono il nostro Redentore, è necessario lo spiegarlo e far conoscere la relazione che esso ha col nostro Salvatore.

Conviene dunque 1.° osservare, che questa profezia riguarda direttamente e particolarmente gli Ebrei: 2.° che gli avvenimenti i quali si predicono sono i seguenti, il ritorno

degli Ebrei in Gerusalemme, la riedificazione del Tempio, quella della Città, la venuta del Cristo cioè del Messia, la sua morte datagli dal popolo Ebreo che nega di ricevere il venuto Messia, la riprovazione, in conseguenza degli Ebrei, e la vocazione de' Gentili: 3.° che le settimane di cui si parla sono settimane di anni. Vi erano presso gli Ebrei due sorte di settimane, settimane di giorni, e di anni. Quelle di giorni erano come tra noi un giro di sette giorni, il settimo de' quali era il giorno del Sabato, o di riposo, ed era consacrato al Signore. Le settimane poi di anni erano un giro di sette anni, il settimo de' quali era chiamato l'*anno sabatico*, o di riposo, perciò Iddio aveva ordinato, che ogni settimo anno si facesse riposar la terra.

Da ciò segue, che tutti gli avvenimenti predetti accader dovevano nello spazio di 70 settimane di anni cioè nello spazio di 490 anni dopo la pubblicazione dell' editto, si dice inoltre, che il tempo, che doveva scorrere dalla pubblicazione dell' editto sino alla manifestazione ed al principio del ministero del Messia doveva essere di 69 settimane di anni, cioè di anni 483: e che dopo queste 69 settimane, nella metà della settantesima settimana sarebbe il Cristo messo a Morte, che il suo popolo sarebbe riprovato, ed un altro patto avrebbe luogo con un altro popolo. Ora tutto ciò si è già verificato da gran tempo. Sono già scorsi 490 anni; giacchè sono più di 2000 anni che la Città di Gerusalemme è stata per la seconda volta fabbricata dopo il ritorno della schiavitù di Babilonia. Il popolo giudeo non è più il popolo di Dio, poichè egli non ha più nè profeti, nè miracoli. I sacrifizi prescritti dalla legge di Moisè sono all' intutto cessati da mille e ottocento anni, nè offerti più sono in alcun luogo del mondo. La Città ed il Tempio di Gerusalemme sono stati distrutti dagl' Imperatori Vespasiano e Tito quaranta anni dopo la morte di Gesù Cristo; e dopo questo tempo i giudei sono dispersi per tutta la terra, e vivono in uno stato di desolazione. È dunque certo che il Mes-

sia è venuto; e che egli è stato il Redentor nostro, che coll'effusione del suo sangue ha sigillato il patto dell'eterna e nuova alleanza.

I profeti Aggeo e Malachia vedendo, che i Giudei ritornati dalla schiavitù di Babilonia erano afflitti, perchè il Tempio che si rifabbricava non aveva la magnificenza del primo fabbricato da Salomone, furono incaricati di consolarli dalla parte di Dio, annunciando loro che questo secondo tempio sarebbe più glorioso del primo, perchè l'onorerebbe il Messia colla sua presenza. Ecco le parole di Aggeo: » Ancora » un altro poco di tempo, dice il Signore degli Eserciti; ed » io commuoverò il Cielo, la Terra, il Mare e l'universo: » e solleverò tutte le nazioni, e verrà il desiderato da tutte » le nazioni: e riempirò di gloria questa casa; la gloria di » quest'ultima casa sarà più grande di quella della prima, » dice il Signore degli Eserciti: ed io darò la pace in questo luogo. » (Aggeo 11. 7.)

Ecco, le parole del Profeta Malachia: « Ecco, dice il » Signore, io invio il mio Angelo, il quale preparerà la » strada davanti a me, e subito il Sovrano Signore, e l'An» giolo dell'alleanza che voi sospirate, verrà nel suo Tem» pio. » (Malach. III. 1.)

Secondo queste due profezie il Messia doveva onorar colla sua presenza il secondo tempio, che fu fabbricato dopo il ritorno della schiavitù di Babilonia: Egli dunque venir dovea prima che fosse distrutto il tempio. Or già sono più di 1800 anni, che il tempio è stato distrutto, e dopo questo tempo i Giudei non hanno avuto altro tempio. Sono dunque più di 1800 anni che il messia è venuto. E questo Messia è il nostro Salvatore, il quale è stato nel tempio insegnando la vera Religione, e che ha distrutto l'Idolatria, e chiamato e convertito le nazioni della Terra al Culto del vero Dio.

CAPO VI.

SI PROVA PARTICOLARMENTE LA DIVINITA' DEL VANGELO E DEL NUOVO TESTAMENTO.

§. 51. Si può partire dalla divinità del vecchio testamento, per dedurre da ciò quella del nuovo; e si può eziandio partire dal nuovo, per dedurre la verità dell' antico: poichè i due testamenti hanno una relazione scambievole. Ma il primo patto doveva essere abrogato. La religione Giudaica fu una preparazione per la Religione universale del genere umano. Moisè fece de' miracoli e diede delle profezie; ma egli non fu particolarmente predetto da altri Profeti prima di lui. Gesù Cristo fece de' miracoli e diede delle Profezie; ma egli fu eziandio annunciato preventivamente da'Patriarchi, da Moisè, e da'Profeti del vecchio Testamento. I miracoli, e le Profezie di Gesù Cristo, e l' eccellenza e sublimità della dottrina da esso predicata al genere umano, provano ancora indipendentemente dal vecchio Testamento la divina missione di lui.

§. 52. È un fatto incontrastabile, che dopo la morte di nostro Signore la Religion Cristiana si sparse con una rapidità meravigliosa dappertutto. Plinio autore pagano Proconsole dell' Asia nel fine del primo secolo scrive » Non » civitates tantum sed vicos etiam atque agros Cristianae » superstitionis contagio pervagata est » (lib. 1. Ep. 97.) S. Agostino reca il seguente passo di Seneca: » Usque eo » sceleratissimae gentis Christianae consuetudo convaluit, ut » per omnes jam terras recepta sit, victi victoribus leges » dederunt » (de Civ. dei lib. 6. c. 11.)

Tertulliano nel secondo secolo, diceva nella sua apologia, che i Cristiani erano già tanto moltiplicati, che se ne trovavano nelle armate e nel senato, ne'palagi, nelle cariche, in un vocabolo dappertutto fuorchè ne' tempi e ne' teatri, che eglino riempivano i villaggi, la campagna, le isole, e formavano il più gran numero di tutte le Città. (Apol. c. 37.)

È un altro fatto che la Religione Cristiana aveva degli ostacoli fortissimi, che si opponevano alla sua propagazione. 1.° Essa era la nemica di tutti i Culti: annientava tutti i dei del Gentilesimo, co' loro sacerdoti e co' loro altari: aboliva nella nazione eletta, nella città santa un culto maestoso: proponeva per oggetto del suo Culto un semplice Uomo nell' apparenza, crocifisso. 2.° Ella predicava una morale pura, e severa; nemica delle passioni. 3.° Ella aveva de' potenti nemici da combattere, i Re de' popoli, i sacerdoti, i filosofi, gli oratori ec. È un altro fatto, che gl' istrumenti della sua propagazione furono debolissimi, alcuni pescatori, alcuni ignobili, non potenti, non ricchi, furon coloro che intrapresero di rovesciare tutte le Religioni della Terra, e di piantarne una nuova contraria alle inclinazioni ed alle passioni della natura.

Ora io domando la causa di questo fatto stupendo e maravigliosissimo, io non posso trovarla che ne' miracoli di G. C. e degli Apostoli. Senza di ciò io ho un effetto grandissimo, senza alcuna causa. Io soggiungo, che un tale avvenimento senza miracoli, è esso un miracolo grandissimo, e prova la divinità della Religione Cristiana, in un modo incontrastabile.

§. 53. Per lo sviluppamento di questo argomento, io copierò le riflessioni dell' illustre Condillac. Se anche la Religione Cristiana non avesse trovato ostacoli, la rapidità con cui ella si è sparsa sarebbe eziandio una cosa meravigliosa. Questa rivoluzione sarebbe unica nella sua spezie. Che cosa penseremo noi, se trovandosi tutto contrario alla sua propagazione ella ha dovuto combattere i costumi, i pregiudizi, e le superstizioni de' popoli? Qual progetto è quello de-

gli Apostoli ! Annunciare una Religione, che si dichiara la nemica di tutti i Culti: annunciarla non solamente nell' impero, portarla eziandio al di là, e presso nazioni, di cui eglino ignoravano le lingue. Questo progetto poteva forse eseguirsi senza soccorsi estraordinarl? Poteva esso solamente formarsi? Consideriamo principalmente, che essi venivano da un popolo generalmente disprezzato, che erano disprezzati essi stessi: or questo disprezzo non era certamente il minore ostacolo. Come dunque questi ignoranti riescono eglino nella loro impresa, nel mentre che tanti impostori che compariscono non vi riescono, ed impostori fra i quali si trovano de' filosofi istruiti e considerati come un Apollonio di Tyane ? Forse essi stessi hanno voluto imporre gli altri ? Per qual ragione dunque combattono eglino tutti i vizl? Perchè insegnano eglino una morale sì pura e sì santa ?- Il carattere dell' impostura è forse quello di sagrificare ogn' interesse umano, e di soffrire i tormenti e la morte per la menzogna? riconosciamo dunque, che gli Apostoli erano convinti, e vediamo su qual fondamento.

È certo, che i Giudei aspettavano il Messia, nel tempo stesso in cui venne G. C. Una quantità di Profeti l'avevano annunciato, e questi non furono mica interpetrati dopo il fatto. La speranza de' Giudei a questo riguardo era talmente nota, che il rumore si era sparso fra i pagani: « pluribus » persuasio inerat (dice Tacito) antiquis sacerdotum litte» ris contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens; » profectique Iudaea rerum potirentur. E Svetonio: Per» crebuerat oriente toto vetus et constans opinio esse in » fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur. »

Ecco il Messia, secondo l' idea che la maggior parte de' Giudei se ne formavano. Ora gli Apostoli avevano le profezie sotto gli occhi: eglino erano testimoni delle azioni di Gesù Cristo; ed eglino l' hanno riconosciuto pel predetto Messia. L' adempimento delle profezie è stato dunque il primo fondamento della loro fede. Allora che due discepoli di S. Giovanni Battista vennero a domandare a Gesù C. se e-

gli era il Messia, egli rispose co' miracoli: *I ciechi vedono* (egli disse) *i Zoppi camminano, i leprosi son guariti, i sordi odono, i morti risorgono.*

I miracoli, che gli Apostoli vedevano, e di cui i più semplici, ed i più ignoranti erano capaci di convincersi, sono stati il secondo fondamento della loro fede.

Gesù Cristo fece molte predizioni, alcune delle quali si adempirono durante la sua vita ed altre dopo la sua morte. Egli predisse il tradimento di Giuda, e la negazione di S. Pietro, ed il vile abbandono di tutti i suoi discepoli. Gli stessi Evangelisti hanno pubblicato queste circostanze, avviso umiliante, che il solo amore della verità poteva far manifestare. Erano necescarî nuovi prodigî, per accender la fede degli Apostoli e de' discepoli. Il velo del tempio si quarciò: la Terra tremò: essa si coprì di tenebre: Gesù Cristo risuscitò il terzo giorno: egli apparve molte volte nello spazio di 40 giorni: egli ascese al Cielo alla vista degli Apostoli: egli inviò loro lo Spirito Santo. Convinti una seconda volta eglino si rimproverano la loro viltà: eglino si rammentano, che era stata predetta: eglino divengono invincibili.

Or come questi uomini sì vili son divenuti sì pieni di coraggio? La ragione è, che eglino sono stati convinti; e lo sono stati, perchè hanno veduto. Tutte le circostanze delle apparizioni di nostro Signore provano, che eglino non hanno creduto leggermente. Se io non parlassi che de' motivi, che noi abbiamo di credere, l' incredulo potrebbe dire, che gli evangelisti hanno inventato questi fatti. Ma gli Apostoli non avrebbero potuto credere su di fatti che gli Evangelisti avrebbero inventati dopo. Se eglino hanno creduto, hanno dunque veduto, ed i fatti non sono stati inventati. Ora non vi è dubbio, che eglino hanno creduto.

Gesù Cristo fece delle predizioni, che si adempirono dopo la sua morte. Egli ha predetto, che i suoi discepoli sarebbero condotti in presenza dei Governatori e de' Re, per causa di lui, per servirgli di testimonianza innanzi a costoro, ed innanzi alle nazioni. Egli è vero, che non era

impossibile il prevedere, che si eleverebbero de' nemici contro di una Religione, che voleva stabilirsi su le ruine di tutti i culti. Intanto, pria che ella tirasse l' attenzione dei Governatori e de' Re, bisognava che facesse de' progressi considerabili: perchè i sovrani non se ne sarebbero occupati, se ella fosse rimasta nell' oscurità in cui ella era ancora, allora che Gesù Cristo faceva questa predizione. Or non era facile di prevedere questi progressi: chiunque non farà attenzione che agli ostacoli converrà; che sarebbe stato molto più naturale di giudicare, che la Religione cristiana sarebbe soffogata sin dalla sua nascita. Intanto Gesù Cristo non teme di predirne la propagazione, assicurando, che il suo vangelo sarebbe predicato per tutta la terra, e che i suoi discepoli istruirebbero tutte le nazioni. Egli mostra bene qual è la sua confidenza, allora che dice: *Chiunque mi confesserà innanzi agli uomini, io lo confesserò innanzi di mio padre che è ne' Cieli.*

Per mezzo degli apostoli principalmente doveva questa predizione adempiersi: più eglino erano ignoranti, e più avevano della pena a comprenderla; e se essa si adempiva, era ciò per essi un nuovo motivo di convinzione.

Ma la profezia su la ruina della Città e del Tempio di Gerusalemme, e su la dispersione de' Giudei è ancora ben più sorprendente. Nel Tempo in cui Gesù Cristo diceva, che non resterebbe pietra sopra pietra, questo avvenimento non sembrava affatto verisimile. Non lo sembrava nè anche allora che Tito formava l' assedio di Gerusalemme: perchè nulla non era meno di ciò nel carattere di questo principe. In effetto egli prese delle misure, per salvare almeno il Tempio: i suoi sforzi furono inutili. Qual motivo di convinzione per gli Apostoli, e per i discepoli che vivevano ancora! Per S. Giovanni, per esempio, e per S. Simeone, che vissero sino al secondo secolo. Colui che governava allora la Chiesa di Gerusalemme si ritirò, allora che egli vide le aquile romane; ed egli seguì in ciò il Consiglio che Gesù Cristo aveva dato.

§. 51. Io ho provato da un lato che gli Apostoli erano

convinti e dall' altro, che eglino lo erano con fondamento. Fa d' uopo dunque credere su la loro autorità, che la Religione da loro predicata è tutta divina ; e se anche non vi fossero per noi delle altre prove , non ci rimarrebbe alcun dubbio. Vediamo intanto quali sono stati i motivi di coloro che hanno creduto, senza essere stati testimonî de'miracoli di Gesù Cristo.

Quando gli Apostoli , ed i discepoli non avessero fatto altro che attestare ciò che eglino avevano veduto , assicurarlo in mezzo de' tormenti , confermarlo morendo, e trovarsi felice di morire per l' Evangelo , questa ragione sarebbe stata sufficiente per determinare ogni spirito saggio : perchè una simil condotta non potrebbe associarsi colla mensogna. Ma con questo mezzo la fede si sarebbe sparsa troppo lentamente. Gli apostoli provarono dunque i miracoli di Gesù Cristo, facendo essi stessi de' miracoli , rendendo la vista a de' ciechi , guarendo paralitici , zoppi , scacciando i demonî, risuscitando de' morti , facendo predizioni. Eglino fecero dippiù, eglino comunicarono questo potere a molti de'loro discepoli. Di tutti i miracoli quello che dovette principalmente accelerare la conversione de' gentili è il dono delle lingue ; perchè con questo mezzo il Vangelo si portava facilmente in tutte le nazioni. Tale dunque è stato il primo secolo della Chiesa , miracoli dappertutto , e dappertutto ancora testimonî che l' attestavano.

Intanto il più gran numero di coloro che si convertivano non era ancora , che di Uomini del popolo; ed io dico *il più gran numero* ; perchè sin d' allora ve ne furono molti, che non dovevano esser posti in questa classe. Tali sono Giuseppe di Arimatea del gran sinedrio de' Giudei, Nicodemo uno de' principali fra i farisei , Dionigi dall' Areopaco , e Flavio Clemente Senatore , Console , e parente dell' Imperatore. Ma è principalmente nel secondo secolo che bisogna ricercare i motivi della conversione de' dotti , e delle persone di mondo, perchè allora sono tali personaggi venuti in folla nella Chiesa. Questo secolo è stato uno de' più illuminati. Vi si occupava delle scienze e delle arti , vi si cercava con ardore

la verità ; e non si può presnmere, che le persone di mondo ed i dotti, che si convertivano, abbiano abbracciato senza esame una dottrina, che gli esponeva all' odio, al disprezzo, a' tormenti, alla morte. Se voi domandate perchè tutti non si convertirono, io vi risponderò, che in generale si era o troppo prevenito, o occnpato troppo di altre cure, per dare a questo esame tutta l' attenzione necessaria.

I più saggi furono da principio colpiti dalla pazienza coraggiosa de' martiri. Eglino ne vedevano esempi in tutte le Provincie: questi esempi incessantemente si rinnovavano; ed eglino non immaginavano come Plinio, che ciò potesse esser l' effetto di nn' ostinazione cieca. Eglino gindicavano, al contrario, che nna convenzione illnminata poteva solo inspirare in tutto l' Impero lo stesso coraggio a'Cristiani, che vi si spandevano. Egli sembra inoltre, che l' esser solamente convinti non era sufficiente a far de' martiri; perchè se si considera la lunghezza e la tortura impiegata per farli soccombere, si converrà che la loro fede aveva bisogno di esser sostennta con de' soccorsi estraordinari, e che la loro costanza può esser posta nel numero de' miracoli.

Dopo di esser stato colpito dal coraggio de' Cristiani, era naturale di considerarne i costumi. Ora si trovava una rinuncia a' piaceri, alle ricchezze, alla pompa in una parola, a tutto ciò che eccita la cupidità. Si trovavano delle anime pure, che si proibivano sino il pensiero di un delitto.

Si trovava una carità senza limiti, e si conosceva, che un pagano battezzato diveniva un Uomo nuovo, che era come rigenerato, come nato una seconda volta in uno stato più Santo.

Qual era dunque la dottrina, che ispirava tanto coraggio e tanta virtù? Qui l' esame diveniva un nuovo trionfo per la religione Cristiana. Superiore per la sua Teologia, e per la sua morale a tutto ciò che i più gran filosofi avevano insegnato, ella innalzava l' ignorante alla conoscenza del suo Creatore, e lo riempiva delle massime le più pure.

Queste considerazioni, senza dubbio, erano sufficienti, per trascinare i Gentili, che esaminavano senza prevenzione. In-

tanto eglino poteano ancora domandare a' Cristiani, ma perchè correre alla morte? Perchè ostinarvi a combattere i culti stabiliti? Vi è egli dunque necessario di distruggerli, per esercitare tutte le vostre virtù? A queste quistioni i Cristiani rispondevano co' miracoli di Gesù Cristo, con quelli degli Apostoli o degli uomini apostolici, e colle profezie.

Queste risposte erano le stesse dappertutto ove vi erano cristiani: dappertutto si attestavano gli stessi o simili miracoli: dappertutto si professava la stessa dottrina, e collo stesso coraggio. Aggiungiamo a questo accordo, il quale non può trovarsi coll' impostura, che gli Evangeli erano stati scritti prima della rovina di Gerusalemme, che i libri dell' antico testamento non potevano esser sospetti, poichè erano conservati da' Giudei nemici della Religione Cristiana. Ecco per quali motivi si convertì gran numero di dotti nel secondo secolo. In effetto era sufficiente, che fossero ancora esistenti molti testimoni de' miracoli fatti nel primo, e che inoltre le profezie si fossero adempiute.

Le Opere di Gesù Cristo, diceva *Quadrato*, nell' Apologia che egli osò presentare all' Imperatore Adriano, sono state sempre vedute e conosciute perchè esse erano reali. Esse certamente non sono state dubbiose agli ammalati guariti, ed a' morti risorti. Or questi sono stati veduti non solamente nel tempo della loro guarigione e della loro risurrezione; ma lungo tempo dopo: non solamente nel tempo, in cui nostro Signore dimorava su la Terra; eglino hanno eziandio sopravvissuto di molto alla sua ascensione, ed alcuni vivevano eziandio a' nostri giorni.

Se *Quadrato* parlava così in questo frammento, il solo che ci rimane della sua apologia, si può giudicar quanti testimoni esistenti egli trovava de' miracoli degli uomini Apostolici. Egli è uno de' primi esempî de' dotti convertiti. La Religione sparsa dappertutto era già sufficientemente provata ed i miracoli divenivano ogni giorno meno necessarî. Sembravano essi inoltre essere stati più rari nel secondo secolo che nel primo, e più rari ancora nel terzo. Essi intanto non cessarono inte-

ramente. Dopo che uno era stato convertito per la testimonianza degli altri si confermava eziandio nella fede per i miracoli, di cui era stato testimone egli stesso: perchè essi sono stati eziandio frequenti, fintantochè vi furono uomini Apostolici, cioè durante il corso del secondo secolo.

Se noi passiamo al terzo secolo, le prove della Religione acquistarono una nuova forza per i nuovi miracoli, comunque rari si suppongano. Da un' altra parte noi vedremo la tradizione conservare in tutte le Chiese quelli oprati prima: noi vedremo la cenere de' martiri attestarli dappertutto, ed i nemici stessi del Cristianesimo riconoscerne la verità. Nè Celso, nè Porfirio gli hanno messi in dubbio.

Io mi sono limitato a porre sotto i vostri occhi i motivi, che hanno convinto i pagani ne' tre primi secoli, perchè se la Religione era dimostrata allora, ella lo è ancora oggi, e lo sarà in tutti i tempi; (Condillac corso di studl vol. 10 lib. 15. Cap. x.)

§. 55. Mi rimane di aggiungervi altri due §; e darò termine a questi elementi. Alla verità de' miracoli riportati nel vangelo, e negli altri scritti del nuovo Testamento, gl' Increduli oppongono l' incredulità della nazione Giudaica. Se questi miracoli, eglino dicono, fossero stati veri, la nazione Giudaica, avrebbe abbracciato il Cristianesimo.

In questa obbiezione si confondono due cose distinte, cioè la credenza a' miracoli e la conversione alla Religione a favor di cui i miracoli si operano. I Giudei tutti sono stati convinti de' miracoli fatti da Gesù Cristo, e dagli Apostoli; ma non tutti hanno abbracciato il Cristianesimo. Altro è il vedere ed il credere un miracolo, altro il lasciar la sua Religione; e tutti coloro che ne hanno veduti o creduti, non hanno per questo cambiato Religione. Agrippa non dubitava de' miracoli di Gesù Cristo, de' quali S. Paolo lo citava per testimone (atti 26. v. 27.) egli non aveva cosa in contrario, e pure non si fece cristiano. Alessandro Severo era persuasissimo della santità di G. C. e delle meraviglie da lui operate, giacchè gli rendeva un culto particolare; e nondimeno se ne mo-

rì nella professione del Paganesimo. Celso, Porfirio, Giuliano hanno ammessi i miracoli di Gesù Cristo; ma perchè erano grandemente intestati di tutti i falsi prodigì creduti dai Gentili, si sono accecati rispetto alle illazioni, che venivano da quelli del Salvatore. Quando i Giudei dicevano di G. C. *In Principe doemoniorum ejicit doemonia*, eglino non negavano i fatti, ma adducevano per causa di questi fatti l'operazione del diavolo.

Inoltre rispondo io, che l'incredulità del Corpo della nazione giudaica, lungi di essere una obbiezione contro il Cristianesimo, ne è una prova valevolissima; e ciò è perchè questa incredulità è stata predetta da' Profeti. Io ho recato di sopra la profezia di Daniello, in cui questa incredulità è stata chiaramente predetta.

» Egli è vero, che i Giudei avendo la conoscenza del Messia avrebbero dovuto conoscerlo in G. C. In effetto eglino » non ignoravano che nascerebbe dalla Tribù di Giuda, dal» la famiglia di Davide, nel paese di Betleem, e nel fine » delle settanta settimane denotate da Daniello: eglino sape» vano, che egli aver doveva un precursore, che la sua ve» nuta sarebbe nascosta, che dimorerebbe eternamente, che » farebbe de' miracoli, e molte altre circostanze che si son » tutte adempiute nel nostro Salvatore. Ma dappertutto nella » Scrittura eglino trovano il Messia Dio ed uomo, grande » ed umiliato, Padrone e servo, sacerdote e vittima, Re e » suddito, soggetto alla morte e vincitor della morte, ricco » e povero, potente e senza forze; e queste idee, contraddit» torie in apparenza, velavano a' loro occhi il vero senso del» le profezie. Eglino immaginarono dunque, la maggior par» te, un Messia secondo la loro ambizione. Eglino sel rappre» sentarono simile a quelli uomini, che Iddio aveva loro in» viati molte volte, per tirarli dall'oppressione e dalla ser» vitù: ed eglino lo giudicavano solamente più grande. Egli » doveva essere un eroe, un conquistatore, il cui Regno es» ser doveva di questo modo, che estenderebbe il suo im» pero su la terra, e che colmerebbe i giudei di tutte le sorti

» de' beni temporali. Questi pregiudizi lusingavano sì grandemente il loro amor proprio, che eglino non vedevano più le umiliazioni del Messia, o che le spiegavano in un senso figurato. Inoltre era egli predetto, che essi vedrebbero, senza conoscere, che udrebbero senza comprendere; che eglino sarebbero riprovati, e che un popolo prima infedele e straniero entrerebbe nella nuova alleanza. Questo accecamento, per lo appunto, fu quello che non fece loro conoscere il Messia in G. C. povero, sconosciuto, disprezzato, paziente, senza pompa, senza seguito, senza potenza temporale. (1)

§. 56. Sebbene io abbia parlato della purità della morale evangelica; nondimeno non l'ho fatto di proposito, dirò dunque qui poche cose ma importanti sull' eccellenza della dottrina contenuta nel nuovo Testamento. La Rivelazione cristiana, ci annuncia due specie di dommi, che servono a condurci alla virtù ed alla vera felicità. Una contiene quelli, che possono esser provati dalla Ragione: l'altra contiene quelli che sono al di sopra della Ragione, dico *al di sopra della Ragione*, poichè non può la Rivelazione nulla contenere, che sia alla Ragione contrario. Due verità non possono contradirsi: La *Rivelazione* contiene quelle verità che Dio ha manifestato agli Uomini di una maniera estraordinaria, ed immediatamente; e la *Ragione* nel suo risultamento è l'insieme di tutte quelle verità, che l' uomo ragionando rettamente può scovrire senza alcun soccorso estraordinario. Iddio parla *immediatamente* colla Rivelazione; e *mediatamente* colla *Ragione*; e Dio non può esser contrario a se stesso. Il benefizio della Rivelazione pe' dommi razionali consiste nello scovrirli all' uomo, senza lasciare a lui la cura d' investigarli. Ella li annuncia in un modo positivo, dilegua le incertezze, che potrebbero nascerne; e conferma così la ragione nelle sue giuste illazioni. Pe' dommi poi superiori alla Ragione, la rivelazione riempie il vôto, che la ragione ci lascia su di alcuni oggetti e

(1) Condillac. op. cit. cap. IV. vol 10.

ponendo in armonia le nostre affezioni soddisfa tutti i bisogni del cuore umano.

La Religione è il dono più augusto della beneficenza del Creatore, per condurci alla virtù ed alla felicità. Essa ci annuncia, come abbiam detto, due specie di dommi, che servono a questo doppio oggetto: una contiene quelli che la ragione può anche insegnarci; l'altra quelli che sono al di sopra della ragione. Il domma della Provvidenza, quello dell' immortalità dell' anima, i precetti della più pura morale, sono dommi della prima specie. Il domma della redenzione e della Divina natura del Mediatore son dommi della seconda specie.

Il beneficio della Rivelazione pe' primi dommi consiste in ciò che ella li conferma, li annuncia in un modo positivo, li sanziona, e dilegua su l'oggetto qualunque incertezza. Pe' secondi ella riempie il vôto, che la ragione ci lascia su di alcuni punti, e ponendo in armonia le nostre affezioni, soddisfa tutti i bisogni del cuore umano.

Se l' avidità ammassa tesori sopra tesori pe' ricchi; se questi chiudono le orecchie a' clamori dell' indigenza, se la terra sembra alcune volte negare il menomo sostentamento al povero, io apro il vangelo della salute e leggo.

» Gettate lo sguardo sopra gli uccelli dell' aria i quali non
» seminano, nè mietono; nè empiono granai; e il vostro
» Padre celeste li pasce. Non siete voi assai da più di essi?

» Ma chi è di voi, che con tutto il suo pensare, possa
» aggiuntare alla sua statura un cubito?

» Non vogliate dunque angustiarvi dicendo: cosa mange-
» remo o cosa berremo, o di che ci vestiremo? Imperoc-
» chè tali sono le cure de' gentili. Ora il vostro padre sa,
» che di tutte queste cose avete bisogno.

» Cercate adunque in primo luogo il regno di Dio, e la
» sua giustizia: e avrete di soprappiù tutte queste cose.

» Chi è mai tra voi, che chiedendogli il suo figliuolo
» del pane, gli porga un sasso? E se gli domanderà un
» pesce, gli darà egli una serpe? Se adunque voi, cattivi

» come siete sapete dare dei beni che vi son dati ai vostri
» figliuoli; quanto più il padre vostro, che è nei cieli,
» concederà il bene a coloro, che glielo domandano? » (1)

Ecco come la religione col domma della rassegnazione all'ordine della Provvidenza, e colla fiducia in questa, ci sostiene ne' mali irreparabili, e presta alla virtù il più potente soccorso, e nell'afflizione il più dolce sollievo.

Se la forza e l'ingiustizia aggrava su di noi il suo giogo di ferro, il vangelo vien tosto in nostro soccorso, e ci annuncia.

» Beati coloro che piangono: perchè questi saranno con-
» solati. Beati quelli, che hanno fame e sete della giustizia:
» perchè questi saranno satollati. Beati quei che soffrono per-
» secuzioni per amore della giustizia: perchè di questi è il re-
» gno de' Cieli. » (2)

Ecco come il cristianesimo col domma dello stato futuro, viene in soccorso della virtù infelice.

Ma qual morale esso predica agli uomini? Sempre sono stato colpito da questa sentenza dell' Apostolo S. Giacomo:
» Religione pura ed immacolata, nel cospetto di Dio, e del
» Padre è questa, di visitare i pupilli, e le vedove nella loro
» tribolazione, e di conservarsi puro da questo secolo » (3).

Il cristianesimo ci comanda il più puro e disinteressato amore degli uomini, e con questa legge di amore saranno, dello stato futuro, giudicati tutti gli uomini. L'eterno legislatore e giudice dirà ai virtuosi: « venite benedetti dal padre mio,
» prendete possesso del regno preparato a voi sin dalla fon-
» dazione del mondo. Imperocchè ebbi fame, e mi desti da
» mangiare; ebbi sete, e mi deste da bere: fui pellegrino
» e mi ricettaste. Ignudo e mi rivestiste: ammalato, e mi
» visitaste: carcerato e veniste da me » (4).

Lo stesso giudice divino rimprovererà ai reprobi la durezza del loro cuore nell' omissione delle opere di benficenza.

(1) Matt. cap. VII e VIII.
(2) Matt. cap. V.
(3) C. 5 v. 7.
(4) Matt. c. XXV.

Il domma dell' universale giudizio degli uomini è una conseguenza, ed una spiegazione della massima della ragion pratica. *La virtù merita premio. Il vizio merita pena.* Inoltre esso è analogo ad un bisogno del cuore umano. Quante volte noi vediamo, che l'innocente apparisce colpevole al cospetto degli uomini, ed il reo apparisce innocente, noi ne siamo disgustati, e vorremmo, che un tal disordine morale fosse riparato. L' universale giudizio soddisferà ad un tal bisogno del cuore umano. Allora l' ordine morale comparirà nella sua integrità e bellezza; e la Provvidenza sarà giustificata agli occhi del genere umano.

La sola Religione lascia alle colpe umane la speranza indefinita del perdono, questa speranza che il mondo nega ad esse sovvente, che la coscienza sembra alcune volte rifiutare all' uomo delinquente, questa speranza riparatrice indispensabile per guarire le ferite delle colpe, per renderle profittevoli.

La nostra ragion pratica ci grida. Il vizio merita pena. Il rimorso interiore ci accusa di delitti già fatti, e pe' quali non vi è rimedio, che non sieno fatti. In questo stato di cose domando alla filosofia: che farà l' uomo? Crederà egli che i suoi delitti sono imperdonabili? Ma lo stato di disperazione è contrario al perfezionamento morale, a cui l'uomo è destinato e tende incessantemente. Crederà egli, che i suoi passati delitti non avranno alcun peso nella bilancia dell'eterna giustizia? Ma ciò è contrario alla massima. *Il vizio merita pena.* Uomini tormentati dai rimorsi delle vostre colpe passate, consolatevi. La giustizia e la misericordia divina si han dato un bacio scambievole: un Redentore Divino ha soddisfatto col prezzo del suo sangue per tutte le colpe del mondo: pentitevi de' falli trascorsi: invocate il mediatore Celeste, confidate nel valore infinito della sua mediazione, e voi sarete salvi.

L' impeccabilità dell' uomo è una chimera. La conoscenza del rimedio per le colpe commesse è una conoscenza necessaria per la nostra virtù, e per la nostra felicità. La dispera-

zione pei delitti passati renderebbe l' uomo vieppiù vizioso, ed infelice. Questa conoscenza la filosofia non può darla; o almeno non può darla con certezza, e completamente. Come conoscere colla ragione il mezzo di espiare i nostri peccati? Si potrà forse congetturare, che la disperazione non può esser permessa; ma come accordare ciò colla giustizia punitrice? Le leggi umane condannano, per alcuni delitti, un uomo alla morte malgrado i segni del suo pentimento.

Il vangelo riempie questo vôto della filosofia, e lo riempie ammirabilmente. Il vangelo è dunque divino. Esso soddisfa a tutti i bisogni della nostra ragion pratica.

Oh! come è consolante il vangelo su di questo punto importante per la nostra virtù e per la nostra felicità! » Se » diremo che non abbiamo colpa, noi inganniamo noi stes» si, e non è in noi verità. Se confessiamo i nostri pecca» ti egli è fedele e giusto, per rimetterci i nostri peccati, » e mondarci da ogni iniquità. Se alcuno avrà peccato, » un avvocato abbiamo verso del padre Gesù Cristo il giu» sto. Ed egli è propiziazione pe' nostri peccati, nè sola» mente pe'nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo » (1).

La parabola della pecorella smarrita, quella del figliuol prodigo (2) il fatto della donna adultera (3) son molto consolanti per i peccatori.

Allora che s' intraprende la grande opera della conversione, s' incontrano molti ostacoli per parte delle nostre inclinazioni, e degli abiti cattivi contratti.

Questi ostacoli potrebbero produrre lo scoraggiamento del peccatore. Il vangelo ci annunzia che Dio è pronto ad aiutarci, e che ci dispensa la sua grazia medicinale, purchè noi con umiltà di cuore gliela domandassimo. « Se alcuno » di voi è bisognoso di sapienza, la chiegga a Dio, che

(1) S. Giov. lett. 1. c. 1. c. 11.
(2) Luca xvi.
(3) Ioan. viii.

» dà a tutti abbondantemente , e nol rimprovera, e saragli
» conceduta. Ma chieda con fede senza niente esitare (1).

Giovanetti non vi lasciate sedurre da una falsa filosofia : siate fedeli al Vangelo ed alla Chiesa di Gesù Cristo, la quale è il fondamento e la colonna della verità.

(1) S. Giacomo cap. 1.

RIASSUNTO

DELLE

PRINCIPALI DOTTRINE

DELLA

FILOSOFIA MORALE

E DELLA TEOLOGIA NATURALE

Si citano i §§ delle stesse opere in cui queste dottrine sono estesamente sviluppate.

1. D. Che cosa è la religione naturale?

R. È l' insieme delle verità, che si possono provare per mezzo della ragione, le quali ci manifestano ciò che dobbiamo pensare di Dio, delle sue relazioni colle Creature, e de'doveri che siamo obbligati di praticare per la Volontà dello stesso Dio.

2. D. Che cosa c' insegna la Ragione riguardo alla natura divina?

R. Ella c' insegna, che Dio è eterno, immutabile, infinito, unico.

D. L' Eternità di Dio è ella una durata infinita, composta

d' instanti successivi, senza che partendo dall' istante presente si giunga ad un primo istante?

R. Nò: non vi ha alcuna successione nell'Eternità. Non solamente quella che chiamasi *successione fisica* ma nemmeno quella che Genovesi chiama *successione metafisica*. (Teologia nat. c. IV. §. 28).

D. Qual relazione vi è fra Dio, e le Creature?

R. La Relazione di Causalità.

D. Che cosa importa questa Causalità?

R. Importa, che tutte le sostanze finite sono state prodotte, cioè *create* da Dio.

D. La creazione sembra una cosa impossibile, perchè ripugnante al principio: *niente si fa dal niente.*

R. Questo principio non può combattere la creazione, se non quando significa: *Niente può cominciare ad essere*; ma in questo senso è falso, poichè combatte l' esistenza de' cambiamenti attestata dall' esperienza. (Teologia naturale §. 4, 5, 6, 7.)

D. Sembra pure che la creazione sia contraria all' immutabilità di Dio.

R. L' atto creatore essendo eterno, la creazione non è contraria all' immutabilità di Dio.

D. L' esistenza del male nell' Universo sembra contraria all' unità di Dio, poichè sembra supporre l' esistenza di due principî eterni.

R. L' esistenza di due principî eterni dell' Universo è assurda, nè spiega i fenomeni.

D. Ma il male non ripugna forse alla Divina bontà? (Teologia nat. cap. II.)

R. Il male non ripugna alla divina bontà.

3. D. Abbiamo noi de' doveri, o in altri termini, vi è egli un bene morale, ed un male morale?

R. L' esistenza de' doveri, e perciò del bene e del male morale è una verità primitiva, che la Coscienza ci manifesta.

D. Definitemi il *dovere*?

R. La nozione del dovere essendo una nozione semplice, non può logicamente definirsi.

D. Donde deriva la nozione del dovere?

R. La nozione del dovere è una nozione *soggettiva*: ella deriva dalla stessa nostra natura.

D. Le Verità morali son esse necessarie o contingenti?

R. Esse son necessarie.

D. Ma se sono necessarie segue, che sono identiche?

R. Le verità teoretiche necessarie sono identiche, ma le verità pratiche o morali necessarie sono sintetiche.

D. Il principio del dovere può esso confondersi, ed identificarsi con quello dell' *utile* o dell' interesse bene inteso?

R. No. Il dovere e l' utile sono due principi razionali di azione distinti l' uno dall' altro; e quello dell' utile è subordinato a quello del dovere.

D. Dimostratemi la verità morale: *Sii giusto?*

R. La massima o il precetto: *Sii giusto* è una verità primitiva, come lo è la massima: *Sii benefico.* (Filosofia Mor. cap. III. e principalmente dal §. 27. sino al fine).

D. Tutti i doveri verso de' nostri simili si possono risolvere nel principio della beneficenza?

R. Sebbene la pratica de' nostri doveri verso degli altri tenda al bene del genere umano, il solo principio nondimeno di fare il bene altrui non è sufficiente a mostrarci i nostri doveri verso gli altri nei casi particolari (Filos. Mor. c. IV. §. 35.)

D. Abbiamo noi solamente de' doveri verso gli altri uomini?

R. Noi abbiamo eziandio de' doveri verso di noi stessi, e de' doveri verso di Dio. I doveri verso di noi stessi debbono dirigersi al bene degli altri, e farsi per ubbidire alla Volontà di Dio (Filos. Mor. cap. IV. §. 36).

4. D. La filosofia c' insegna ciò che possiamo sapere, e ciò che dobbiamo fare: ci dà ella eziandio delle istruzioni su ciò che dobbiamo sperare?

R. La filosofia ci manifesta eziandio delle verità consolanti sul nostro futuro stato.

D. Quali sono queste verità consolanti ?

R. L' immortalità dell' anima umana , e l' unione della felicità colla Virtù.

D. Come si provano queste verità ?

R. Queste due massime : *la Virtù merita premio. Il Vizio merita pena* , son due verità primitive della nostra ragion pratica. Esse non hanno il loro compimento sempre su questa terra; debbono, in conseguenza, averlo dopo la morte ; e perciò provano l' immortalità dell' anima e l'unione della felicità colla virtù.

D. Abbiamo noi questa sola prova dell' immortalità dell' Anima ?

R. Ne abbiamo molte altre. La semplicità dell' anima prova la sua naturale indestruttibilità. Il desiderio costante ed irresistibile , che si trova in tutti gli uomini, di un bene sommo prova eziandio l' immortalità dell' anima.

D. È egli vero, che le due massime enunciate provano eziandio la libertà dell' uomo ?

R. Ciò è verissimo , ed indipendentemente da ciò noi abbiamo un sentimento chiaro dell' esistenza della nostra libertà. Perciò l' esistenza della virtù e del vizio , quella della libertà , ed uno stato futuro di premio , e di pena ; e perciò l' immortalità dell'anima , sono tre verità , che si suppongono, e si rischiarano scambievolmente. (Filosofia Mor. dal §. 38 sino alla fine).

5. D. La Ragione sola ci manifesta la verità consolante dell' immortalità dell' anima e dell' unione finale della virtù colla felicità ?

R. Non solamente la Ragione , ma eziandio la Rivelazione ci manifestano le verità di cui parliamo.

D. Che cosa è la Rivelazione ?

R. La Rivelazione è un azione immediata di Dio su lo spirito umano , con cui Dio produce nello spirito le conoscenze che vuol produrre.

D. La Rivelazione è possibile ?

R. La semplice nozione dell' Onnipotenza divina basta a con-

vincerci della possibilità della Rivelazione. Iddio non solamente può manifestare immediatamente all' uomo quelle verità, che egli vuol fargli conoscere ; ma può eziandio produrre in lui la convinzione di questa manifestazione.

D. La Rivelazione fatta ad una persona scelta da Dio, può ella estendersi ad altre persone ?

R. Iddio può comandare alla persona a cui si è fatta la Rivelazione , d' insegnare agli altri le stesse verità, che le sono state rivelate. Colui che ha ricevuto un tal comando da Dio si chiama *Apostolo* o *Inviato*.

D. Gli uomini son obbligati a riconoscere la missione divina dell' Apostolo di Dio , su la semplice asserzione di costui ?

R. No. L' Apostolo dee provare agli altri la sua missione co' miracoli.

D. Un miracolo non è esso un avvenimento impossibile ?

R. Il miracolo è un effetto contrario all'ordine costante della natura , il quale ha una causa estraordinaria. Esso è possibile.

D. Che cosa dobbiamo pensare della profezia ?

R. La profezia è possibile. I miracoli e le profezie sono i segni estrinseci della verità della Rivelazione. La bontà intrinseca della dottrina Rivelata è il segno intrinseco.

D. Abbiamo noi delle prove convincenti che una tal Rivelazione siasi fatta agli uomini ?

R. Il Pentateuco di Moisè , e la storia del genere umano provano , che Dio si è rivelato a Moisè , a' primi padri del genere umano , ed a' Patriarchi Abramo , Isacco e Giacobbe.

D. La Religione giudaica è dunque vera e divina ?

R. Senza dubbio. Ella ha in suo favore molti miracoli, molte profezie, e l' eccellenza della sua dottrina.

D. Ma Dio non ha riprovata la Nazione Giudaica ?

R. La Religione e la Rivelazione Giudaica promettevano , ed annunciavano un altra Rivelazione , che doveva esser diretta al Genere umano. Esse pronunciavano la venuta

di una Persona divina, che si chiamava il *Messia*. Questi è venuto, e la Nazione Giudaica non l' ha riconosciuto; perciò è stata riprovata.

D. Il Messia venuto ha dato de' segni agli uomini per riconoscerlo?

R. Il Messia venuto è il nostro Salvatore Gesù Cristo. Egli ha fatto de' miracoli, è risorto, ed è asceso al Cielo: questi miracoli sono attestati da testimoni, che non potevano nè ingannarsi nè ingannare. G. C. ha fatto delle profezie, specialmente quella che riguardava la rovina di Gerusalemme. La dottrina da lui insegnata agli uomini è eccellente e consolante. Da ciò segue la verità e la Divinità della Religione Cristiana. (Teologia naturale cap. V. sino alla fine del volume. Logica mista cap. III. §. 26.)

Fine del secondo ed ultimo volume.

INDICE

DELLE

MATERIE CONTENUTE IN QUESTO SECONDO ED ULTIMO VOLUME

LOGICA MISTA.

CAPITOLO I.

me passivo non è capace di conoscenze vere, nè di conoscenze false. La verità o la falsità si dee riporre nell'esercizio della meditazione. Ciò che determina lo spirito a giudicare in un certo modo chiamasi *motivo del giudizio*.

§. 6. L'idealismo non ammette altre cose reali, se non che gli spiriti, e le idee, o i pensieri quali che sieno. L'ultimo grado dell'Idealismo è l'egoismo, cioè il non ammetter nulla fuori del me.

§. 7. Lo stato della quistione su l'idealismo è : *si può egli ammettere la testimonianza della coscienza per gli oggetti immediati di essa, e rifiutarsi per gli oggetti mediati ?* Ammettendosi la testimonianza della coscienza per gli oggetti immediati di lei, si dee ammettere lo stato passivo del me, ed in conseguenza la realtà del di fuori che modifica il me.

§. 8. Se il di fuori che modifica il me, fosse semplice, non potrebbe opparirci moltiplice. Vi ha *un di fuori* a cui l'Io è unito e vi ha un di fuori esterno.

§. 9. La memoria è un motivo legittimo immediato di alcuni giudizî. La coscienza è il motivo mediato di questi stessi giudizî.

CAPITOLO II.

Del raziocinio misto. pag. 22.

§. 10. Tutte le regole sillogistiche, delle quali abbiamo parlato nella logica pura, son le leggi formali del raziocinio; e son perciò comuni tanto al raziocinio puro, che al raziocinio misto. Gli antichi hanno determinato con precisione le leggi formali del raziocinio.

§. 11. Si cerca : *come il raziocinio misto c'istruisce?*

§. 12. Il raziocinio misto serve 1. a classificare i fatti della natura, 2. a farci conoscere alcuni rapporti fra questi fatti, che abbiamo conosciuto esservi fra le idee generali, le quali comprendono le idee particolari di questi fatti.

§. 13. Il raziocinio misto ci mena a concludere da alcuni fatti presenti attualmente a' sensi, ed alla memoria, alcuni altri fatti, che a' sensi ed alla memoria non sono attualmente presenti. Ciò si esegue in due modi, uno de' quali è quello di dedurre dall'esistenza di un oggetto che cade sotto i sensi, l'esistenza di una qualità, che non cade sotto i sensi, nè nella memoria, e l'altro è di dedurre da una causa che cade sotto i sensi, un effetto che attualmente non cade sotto i sensi, nè nella memoria : e vi-

cendevolmente il dedurre da un effetto percepito per mezzo dei sensi una causa, che attualmente non è presente nè ai sensi, nè alla memoria.

§. 14: Obbiezione di Hume contro la legittimità de' due modi enunciati di dedurre ne' raziocinî misti. Tutti e due questi modi son appoggiati su questo principio : *Il futuro sarà simile al passato :* ora questo principio, secondo Hume, non è nè una verità *a priori*, ne una verità sperimentale.

§. 15. Si risponde all' obbiezione di Hume. La similitudine fra il futuro ed il passato è una verità sperimentale. Ciò vale quanto dire: la natura secondo l' esperienza è costante nel sue corso.

§. 16. La possibilità che il futuro non sia simile al passato non distrugge la legittimità delle deduzioni sperimentali, delle quali abbiamo parlato. Queste deduzioni debbono riguardarsi come certe.

§. 17. Si spiega come la legge dell' associazione delle idee fa nascere il *sentimento della credenza.* Differenza fra questo sentimento, ed il raziocinio, con cui dall'esistenza sensibile di un oggetto si deduce l'esistenza della qualità.

§. 18. Il giudizio : *non vi è effetto senza una causa*, è una verità necessaria *a priori*, e può *a priori* dimostrarsi.

§. 19. Opinioni de' filosofi su le cause naturali. Sistema delle cause occasionali. Sistema dell' armonia prestabilita.

§. 20. I due sistemi delle cause occasionali e dell' armonia prestabilita sono senza alcun fondamento. Questi sistemi sono in contraddizione con alcune dottrine riconosciute da' loro autori.

§. 21. I due sistemi enunciati ripugnano alla testimonianza della coscienza.

§. 22. Meditando sul *Me*, ritroviamo de' fatti in connessione, e la nozione della causa efficiente.

CAPITOLO III,

Continuazione dello stesso argomento, della distinzione dello due specie di esperienza, cioè della primitiva, e della secondaria, del fondamento della certezza morale. pag. 45.

§. 23. Bisogna distinguere due specie di esperienza la *primitiva*, e la *secondaria.* La primitiva si compone d'idee particolari. La secondaria si compone d' idee generali. Le nozioni d' *identità*, e di *diversità* sono necessarie per l' esperienza secondaria : queste nozioni essendo soggettive, l' esperienza secondaria si compone perciò di

elementi oggettivi e soggettivi. L'esperienza primitiva, ed immediata è composta di soli elementi oggettivi.

§. 24. Si esamina, se vi sia una connessione necessaria fra i fatti della natura materiale. Vi ha una connessione necessaria soggettiva: questa nasce dall'applicazione delle verità di rapporto *a priori* a' fatti.

§. 25. Si esamina, se le leggi del moto sieno verità necessarie, o contingenti. Questa proposizione: ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche causa non l'obbliga a muoversi, è una proposizione necessaria. La proposizione poi: ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche corpo contiguo non l'obbliga a muoversi è una proposizione contingente. La proposizione: un corpo mosso persevera a muoversi uniformemente, ed in linea retta fintanto che una causa qualunque non agisca su di esso, è una proposizione necessaria. La proposizione poi: un corpo mosso persevera a muoversi uniformemente ed in linea retta, fintanto che un altro corpo non agisca su di esso, è una proposizione contingente. Il principio generale con cui si possono spiegare tutte le particolari leggi del moto si è: niun corpo può darsi il moto che non ha, nè distruggere quello che ha.

§. 26. I miracoli son possibili.

§. 27. L'esistenze che si deducono sono di due maniere, alcune possono essere oggetto di esperienza, altre non possono esserlo. L'argomento di analogia può estendersi ancora a queste ultime.

§. 28. L'argomento di analogia ci prova l'esistenza di altri spiriti simili al nostro; che animano de' corpi simili al nostro. Vi sono esistenze dedotte, le quali non possono divenire sperimentali, cha sono esistenze necessarie. Queste esistenze non sono che una sola, cioè Dio.

§. 29. Noi possiamo, per mezzo di alcuni cambiamenti che osserviamo ne' corpi altrui, pervenire a conoscere ciò che accade nel loro spirito. Questa couoscenza può essere o instintiva o ragionata.

§. 30. Gli uomini non solamente possono per mezzo di alcuni segni naturali comprendere ciò che accade nello spirito de' loro simili, ma possono ancora conoscere di essere stati compresi, e quindi possono determinarsi a ripetere certi segni, col fine di farsi comprendere. Così i *segni naturali* possono divenire *segni artificiali*, e instituire un linguaggio primitivo della natura.

§. 31. Si cerca se gli uomini abbandonati a se stessi potevano istituire il linguaggio; ed inoltre se l'abbiano instituito. Ciò che

la sacra scrittura c' insegna su l'origine del linguaggio non è contrario all'opinione, la quale pone, che gli uomini hanno effettivamente instituito il linguaggio, dopo la confusione accaduta nella costruzione della Torre di Babele.

§. 32. Gli uomini possono aumentare il linguaggio della natura coi segni analogici. Segni indicatori. Segni imitativi.

§. 33. Il linguaggio analogico comprende ancora i segni figurati. Gli uomini trovano il linguaggio analogico, partendo dal linguaggio della natura, e guidati dal principio della similitudine.

§. 34. Nell' individuo che parla il principio della similitudine guida la meditazione a produrre nuove idee; nell'individuo che ascolta il principio della similitudine riproduce alcune idee simili a quelle, che modificano attualmente lo spirito. Il linguaggio di azione accompagna presentemente il linguaggio della parola. Col solo linguaggio di azione, anche dopo l' istituzione delle lingue, alcune nazioni incivilite esprimevano de' lunghi discorsi.

§. 35. e 36. È probabile, che il linguaggio della parola abbia incominciato dalle parole imitative del suono, che gli oggetti sonori producono naturalmente, come si può vedere ne' vocaboli, *muggire*, *belare*, *bajare*, *stridere ec.* Gli uomini avendo così conosciuto, che potevano servirsi de' suoni articolati, per farsi intendere, trovarono eziandio de' vocaboli arbitrari.

§. 37. Si spiega come i fanciulli apprendono la propria lingua; dal che si deduce, che i fanciulli, prima di apprendere il linguaggio, meditano.

§. 38. I vocaboli si distinguono in vocaboli di *cosa*, in vocaboli di *giudizio*, ed in vocaboli di *rapporto*. Secondo la Grammatica generale di Porto Reale, i vocaboli si distinguono in vocaboli che denotano gli oggetti, o la forma de' nostri pensieri. I vocaboli materialmente considerati sono, o *radicali*, o *derivati*, o *sostituiti*.

§. 39. Il linguaggio può esser considerato come un mezzo, che fa progredire lo spirito nella propria meditazione, ed ancora come un mezzo di comunicazione scambievole de' pensieri degli uomini. L' esperienza c' insegna che un uomo può aver conosciuto de' fatti, che un altro o non ha potuto conoscere, o non ha conosciuto; e che vi sono alcuni fatti di tal natura, su de' quali non si trova giammai concordemente fallace la testimonianza di coloro, che gli hanno osservati.

§. 40. Il linguaggio della parola è un linguaggio passaggiero. Vi è stato molto tempo prima che la scrittura alfabetica si fosse trovata.

§. 41. Uno de' mezzi per conservare la memoria de'fatti accaduti è la tradizione.

§. 42. Un altro mezzo è stato la rappresentazione degli oggetti corporali. Le ombre han potuto somministrare le prime idee del disegno. La forma che prendono i corpi molli insinuati ne' corpi duri, e l' impronta che lasciano i corpi duri applicati ai molli avranno suggerito a' primi uomini l' arte del modellare. Ciò avrà prodotta l' arte d' intagliare nel legno, nella pietra, e nel marmo. Il disegno, la scoltura, l' intaglio sembra, che abbiano preceduto la pittura. Questa rappresentazione degli oggetti corporali, della quale abbiam parlato, può chiamarsi *Scrittura figurativa.*

§. 43. La Scrittura figurativa condusse a' geroglifici e pel bisogno di rappresentare ciò che non è corporeo. Il principio della similitudine condusse a questa invenzione.

§. 44. Sebbene lo spirito umano poteva passare immediatamente dal linguaggio passaggiero della parola, al linguaggio permanente della scrittura alfabetica, pure fra l' una e l' altra invenzione passò molto intervallo. La scrittura fu prima figurativa, indi geroglifica, quindi sillabica, poi alfabetica. Il principio della similitudine menò ancora all' invenzione de' caratteri alfabetici.

§. 45. I caratteri alfabetici son segni di suoni, non già d' idee. Uno de' vantaggi della scrittura alfabetica è il piccol numero di segni, di cui questa ha bisogno. Il secondo vantaggio è di evitare l' incertezza dei segni.

§ 46. Il linguaggio passaggiero della parola; quello permanente de' monumenti, quello più preciso della scrittura alfabetica possono, circa alcuni fatti, essere motivi legittimi de' nostri giudizî. Tutti questi motivi concorrono a stabilire la certezza morale.

CAPITOLO IV.

Dell' origine de' nostri errori. pag. 96.

§. 47. I motivi legittimi de' nostri giudizî sono i sei seguenti, coscienza, evidenza, sensibilità, memoria, razioeinio, testimonianza.

§. 48. e 49. I nostri giudizî circa il nostro essere possono essere falsi per tre motivi, 1.° perchè omettiamo una parte di ciò che accade in noi, 2.° perchè supponiamo in noi ciò che non vi è, 3.° perchè non riguardiamo ciò che è in noi nella sua vera origine. La causa generale di tutti questi errori si è, che una parte di ciò che accade in noi, si nasconde alla nostra attenzione. Per esser certi, che una cosa esiste in noi, è necessaria l'unione della coscienza coll' attenzione. Abbiamo de' mezzi per preservarci dagli errori ne' giudizi, che riguardano il nostro essere.

§. 50. Lo spirito non può percepire un rapporto di ripugnanza fra due idee identiche ; ma egli può pronunciare una proposizione contraddittoria.

§. 51. Quando lo spirito paragona una idea semplice con se stessa non è possibile , che non ne vegga l' identità ; ma quando la paragona con un' altra idea semplice diversa , l' errore può aver luogo in lui.

§. 52. Nel paragone di una idea complessa , i cui elementi si possono abbracciare con un solo atto di attenzione con se stessa , ma decomposta , l' errore può aver luogo.

§. 53. Se ne' giudizî che formiamo su gli oggetti dei sensi , ci limitiamo ad affermare , ciò che si trova chiaramente contenuto nelle nostre sensazioni ; i nostri giudizî saranno esatti.

§. 54. L' apparenza esteriore delle nostre sensazioni è incontrastabile , cioè le nostre sensazioni ci appariscono al di fuori. Questa apparenza esteriore è un prodotto della natura non mica dell'abito.

§. 55. Per non cadere in errore ne' giudizî che sono appoggiati su la testimonianza de' nostri sensi , fa d' uopo non confondere il modo in cui le cose esterne ci appariscono col modo in cui queste stesse cose esistono , indipendentemente dalle nostre sensazioni.

§. 56. Il volgo cade in errore giudicando che le nostre sensazioni sieno ne' corpi , che le producono in noi.

§. 57. Se dall' impressione , che un oggetto ci produce in certe circostanze , giudichiamo , che in circostanze diverse lo stesso oggetto debba produrci la stessa impressione , cadiamo in errore : se dalle impressioni , che un oggetto trasmette ad uno dei nostri organi , noi giudichiamo di quelle , che lo stesso oggetto trasmetterà ad un altro organo , che nello stesso istante non è affetto dall' oggetto , possiamo ingannarci. In tutti questi errori vi è più nel giudizio , che nelle sensazioni. Noi c' inganniamo o concludendo da ciò che ci apparisce a ciò che è , o concludendo da ciò che ci apparisce in certe circostanze a ciò che dovrà apparirci in circostanze diverse. Nelle sensazioni non vi ha niente di assoluto , e di universale : vi sono tante maniere differenti di percepire la natura , quante specie di esseri sensitivi vi sono , e quante organizzazioni differenti.

§. 58. Vi sono tante maniere differenti di percepir la natura. Quante organizzazioni differenti vi sono.

§. 59. L' estenzione può essere un fenomeno.

§. 60. I primi elementi de' corpi sono semplici , cioè *monadi*.

§. 61. Vi sono degli errori di memoria. Questi accadono in due mo-

di : si possono riprodurre alcuni fantasmi senza il sentimento del riconoscimento : si possono riprodurre e riconoscere alcuni fantasmi , ma diversi dal gruppo delle impressioni sensibili , a cui si riferiscono.

§. 62. Il raziocinio può esser falso o formalmente , o materialmente. Una delle cause degli errori ne' raziocinî , circa le esistenze, è di passare dal pensiere all' esistenza , cioè dalla cosa pensata alla cosa esistente.

§. 63. e 64. I raziocinî , con cui dall' esistenza di un dato soggetto si deduce l' esistenza di alcune qualità , possono esser falsi in due modi : riguardando come essenziali alcune circostanze accidentali. A questa spezie di errore si riduce il sofisma detto da' logici, *con questo* , *dunque da questo* , ed ancora ciò che gli stessi logici chiamano *fallacia di accidente*. Da questa causa di errori nascono i pregiudizî di riguardare alcuni nomi di buono , o di cattivo augurio , ed alcuni giorni eziandio come di buono , o di cattivo augurio. Il secondo modo di errare in questi raziocinî si è quando, nell' affermare una qualità di un soggetto , si prescinde dalla condizione , da cui la qualità dipende ; e si attribuisce questa qualità al soggetto assolutamente , non già condizionatamente.

Un tale errore si chiama da' logici : passare *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter : passare da ciò che è vero condizionatamente a ciò che lo è assolutamente.*

§. 65. Per dedurre dall' effetto la causa , o dalla causa l' effetto ; la congiunzione fra l' effetto e la causa dee essere costante. Si cade in errore deducendo da una congiunzione inconstante , che una cosa sia causa di un' altra. A ciò appartiene il sofisma detto da' logici *post hoc, ergo propter hoc* , *dopo di questo, dunque per questo.* La costante congiunzione di due fatti non è un segno sufficiente, per giudicare , che l' uno sia causa dell' altro. Quando colla presenza di un corpo si vede costantemente unito un cambiamento in un altro corpo , ed un tal cambiamento è spiegabile per mezzo dell' impulso del primo sul secondo , si dee riguardare quel corpo agente come causa del cambiamento , che si osserva nell' altro corpo , e questo cambiamento come effetto.

§. 66. Diverse opinioni de' filosofi su l' attrazione. L' attrazione è un fatto primitivo, di cui ignoriamo la causa. Ignoriamo ancora la causa di altri modi naturali , che osserviamo costantemente nella natura, come è il moto dell' elasticità.

§. 67. L' ignoranza delle vere cagioni fa spesso addurre delle cagioni chimeriche. Molte volte quando vediamo un effetto , di cui igno-

riamo la causa, e' immaginiamo di avera scoverta questa, se uniamo al vocabolo denotante questo effetto il vocabolo generale di *forza*. Alcune volte cerchiamo la causa di un effetto chimerico. Quando due fatti sono costantemente uniti nella natura, e non si può spiegare l' uno per mezzo dell' altro, bisogna riguardare questa unione come un fatto primitivo.

§. 68. Quando da un effetto sperimentale si deduce una causa che non può divenire oggetto di esperienza, si può cadere in errore restringendo troppo l'analogia. In questo modo i Cartesiani errano riguardando i bruti come semplici automi.

§. 69. Si può eziandio cadere in errore, estendendo al di là de' giusti limiti l' analogia. In questo errore cadono coloro, che attribuiscono a' bruti le stesse facoltà intellettuali, che competono all' uomo. L' uomo è dotato di volontà elettiva, i bruti son dotati di una semplice spontaneità, la quale è determinata necessariamente dal piacere, e dal dolore. L' uomo ha la facoltà volontaria di analisi, e di sintesi: di queste son privi i bruti.

§. 70. Nell' errore indicato nel precedente §. cadono eziandio coloro, che abbassano l' intelligenza divina a livello dell'umana. Iddio non sente, non immagina, non analizza, non sintesizza, non desidera, non delibera. Egli vede se stesso, ed egli opera. Iddio è incomprensibile.

§. 71. Non si debbon appoggiare le nostre proposizioni su l'autorità degli altri nelle cose ove questa non è necessaria, ed ove è insufficiente a darci una conoscenza esatta delle cose, di cui si tratta.

§. 72. Il pregiudizio dell' autorità si stabilisce in noi, in forza dell' associazione delle idee. Per essa si spargono su la terra errori notabili, e si perpetuano per secoli. Si dee risalire all' origine di qualunque opinione la più generalmente ricevuta.

§. 73. È un pregiudizio più condonabile l' appoggiare le proposizioni di una scienza su l'autorità di coloro, che sono di questa scienza ignoranti. Questo pregiudizio nasce ancora dall' associazione delle idee. Per evitare l' errore è necessario di risolvere il sentimento prodotto dall' associazione delle idee in un raziocinio. I grandi uomini son ammirati, e giudicati secondo il loro merito presso gli stranieri.

§ 74. Vi sono proposizioni, che debbono essere appoggiate su l'altrui autorità. Cadiamo in errore, seguendo l' altrui autorità nelle cose, in cui questa è necessaria. Gli storici non sempre conoscono la verità de' fatti che narrano; e non poche volte hanno interesse d' ingannarci. Spesso non leghiamo a' vocaboli le stesse idee degli

altrui uomini. I vocaboli delle idee complesse delle cose reali, sebbene queste idee si riferiscono allo stesso oggetto, possono avere un diverso significato in diversi uomini. Alcune volte questi vocaboli denotano oggetti diversi.

§ 75. I prodotti della sintesi reale si riferiscono ad un oggetto *reale naturale:* quelli della sintesi immaginativa civile si riferiscono ad un'oggetto reale fattizio: quelli della sintesi immaginativa poetica ad un oggetto *chimerico:* i prodotti finalmente della sintesi ideale non si riferiscono ad alcun oggetto. I nomi delle idee complesse della sintesi ideale, e secondo l'espressione di *Locke* inomi de'*modi misti* sono molto ambigui. È molto difficile d' intendere gli autori antichi.

CAPITOLO V.

Della probabilità. Delle ipotesi. pag. 178.

§. 76. Un giudizio probabile è un giudizio appoggiato su motivi riconosciuti per insufficienti.

§. 77. L' ignoranza, la scienza, il dubbio, l' opinione son diversi stati dello spirito. L' ignoranza consiste nella mancanza assoluta di motivi per giudicare. Quando si ha un ugual numero di motivi per affermare che per negare, si è nel *dubbio.* Quando il numero de' motivi per un giudizio è maggiore del numero de' motivi pel giudizio opposto, il primo giudizio sarà *probabile.*

§. 78. Bisogna distinguere il giudizio su la certezza del sentimento dalla certezza. Non può darsi una certezza maggiore di un' altra certezza. Si debbono ammettere tre specie di certezza *la metafisica, la fisica, la morale.*

§ 79. È una falsa logica dagli avvenimenti giudicar de' consigli. La probabilità ha de' gradi, i quali si determinano determinando il numero sufficiente de' motivi per giudicare. Non calcolandosi la probabilità delle deduzioni, si giudica temerariamente delle intenzioni altrui.

§ 80. Quando s' ignora la causa di un dato effetto, si ricorre alle ipotesi supponendo, che la causa sia una certa cosa. Le ipotesi debbono essere possibili: esse debbono spiegare i fenomeni.

§. 81. Vi sono ipotesi, le quali non menano alle scoverte, e delle quali si può abusare. Vi sono ipotesi utili, le quali menano alle scoverte.

CAPITOLO VI.

Esposizione ed esame della filosofia Trascendentale. pag: 196.

§. 82. Si espone la filosofia di Kant. Si era conosciuto prima di Kant, che nelle nostre conoscenze vi entrano alcuni elementi soggettivi.

§. 83. La filosofia trascendentale insegna : 1. che vi sono in noi, indipendentemente da qualunque esperienza , alcuni elementi delle nostre conoscenze ; e chiama il complesso di essi *Ragion pura* : 2. che tutto ciò che nelle nostre conoscenze è necessario è *puro*: e che tutto ciò che è variabile e contingente è *empirico* ; 3. che le rappresentazioni dello spazio e del Tempo sono elementi puri delle nostre conoscenze.

§. 84. La sintesi è, secondo la filosofia trascendentale , la prima operazione dell' attività dello spirito : con essa si formano i concetti, che sono gli elementi del giudizio.

§. 85. Vi sono quattrò forme necessarie di tutti i nostri giudizî, e sono , la quantità la qualità , la relazione , la modalità. Da queste nascono 12 *concetti puri* , che Kant chiama *categorie*.

§. 86. La rappresentazione *io penso* è il centro della sintesi dell'intelligenza : essa è il principio della formazione degli oggetti sensibili , e si chiama *l' unità trascendentale della coscienza*, o *l'unità trascendentale della percezione*.

§. 87. Le categorie debbono prima combinarsi colle intuizioni pure del tempo e dello spazio. Una categoria applicata alla forma pura della sensibilità costituisce uno *Schema* o *tipo primitivo*. Lo spirito forma prima gli Schemi , indi le immagini ; poi gli oggetti. La legislazione suprema della natura risiede , secondo il trascendentalismo , nel nostro intelletto.

§. 88. Il nostro sapere , secondo Kant , non si estende al di là dei fenomeni , o delle apparenze. L' *Io* stesso è un fenomeno.

§. 89. La filosofia dell' esperienza pone i dati sperimentali fra le conoscenze reali. Essa riguarda la relazione fra la modificazione ed il soggetto , e quella fra l' effetto e la causa come reale , ed un dato dell' esperienza. La congiunzione fra le percezioni , che costituiscono un oggetto empirico , è contingente , e perciò oggettiva. Questo principio dimostra la falsità del trascendentalismo.

§. 90. Kant s' inganna insegnando , che la connessione necessaria fra le nostre percezioni sia soggettiva. Se la sintesi ve l' avesse posto, nella formazione degli oggetti sensibili , l' analisi , secondo i principî di questo filosofo , ve l' avrebbe trovato.

§. 91. Da ciò segue, che l'analisi è la prima operazione dell'attività

intellettuale; e che perciò bisogna rigettare il transcendentalismo, ed ammettere la filosofia della esperienza.

FILOSOFIA MORALE

CAPITOLO I.

Dell' influenza della volontà su l' intelletto. pag. 233.

§. 1. La filosofia teoretica è la scienza dell'intelletto. La filosofia pratica è la scienza della volontà.

§. 2. La volontà influisce su l' intelletto; e l' intelletto influisce su la volontà.

§. 3. Posta l' azione degli oggetti esterni su certi organi sensorî, la sensazione che nasce è necessaria ed indipendente dalla volontà. Lo spirito, potendo esporre e sottrarre il proprio corpo all' azione degli oggetti esterni, esercita con tal mezzo la volontà il suo impero su le sensazioni. Vi sono sensazioni, che sebbene nascono da azioni o da omissioni volontarie; pure essendo imprevvedute, si debbono riguardare come involontarie. I desiderî, che nascono da sensazioni volontarie son volontarî nella loro causa.

§. 4. e 5. L' attenzione è sotto l' influenza della volontà, pel potere di astrarre, di cui è dotato lo spirito, la volontà produce tanti piaceri, e dispiaceri fattizzî. La volontà dirigendo l' attenzione influisce con questo mezzo su la coscienza de' nostri pensieri. La volontà esercita quell' impero su l' immaginazione, che esercita su la sensibilità, e su l' analisi, dalle quali facoltà l' immaginazione dipende.

§. 6. La comparazione è volontaria; ma il risultamento della comparazione è necessario.

§. 7. L' influenza della volontà su l' intelletto è una verità sperimentale e contingente. Vi ha un ignoranza vincibile, ed un' ignoranza invincibile.

CAPITOLO II.

Dell' influenza dell' intelletto su la volontà. pag. 244.

§. 8. La volontà sotto certi riguardi dipende dall' intelletto, e sotto certi altri riguardi influisce nell' intelletto. Non può darsi alcun atto di volere senza percezioni; laddove si danno percezioni indipendentemente dalla volontà.

§. 9. Alcuni filosofi definiscono il desiderio: *l' inclinazione dell' anima verso un dato oggetto*, o pure *la tendenza ad una perce-*

zione preveduta. Una siffatta definizione, non ci presenta una nozione chiara e distinta del desiderio.

§. 10. Il desiderio non è diverso dalle percezioni piacevoli, e dispiacevoli; ma esso è uno stato dell'anima misto di piacere, e di dolore.

§. 11. 12, e 13. Secondo Wolfio tutti i nostri desideri tendono a produrre un cambiamento nello stato del nostro intelletto. Questa dottrina è falsa. Vi sono desideri, che hanno per fine ultimo il cambiamento dello stato dell'anima de' nostri simili.

§. 14. Vi sono de' desideri primitivi, i quali precedono il possesso o il godimento attuale dell'oggetto piacevole. Questi si chiamano *istinti*.

§. 15. È falso, che ogni piacere sia il termine del dolore.

§. 16. e 17. Si stabiliscono sette desideri primitivi nell'uomo, l'appetito de' piaceri de' sensi, il desiderio della propria eccellenza, il desiderio di conoscere il vero, il desiderio della società, il desiderio della gloria, il desiderio della superiorità sugli altri uomini, e le affezioni.

§. 18. L'uomo si forma l'idea di un bene sommo, applicando all'idea generale di bene l'idea dell'assoluto, o dell'infinito.

§. 19, e 20. L'uomo non può volere il dolore per se stesso. Vi ha un conflitto sovente fra le decisioni della ragione ed i nostri desideri, quando le decisioni della ragione non sono, in questo conflitto, seguite da un desiderio di seguirle, che sia del desiderio opposto, la ragione resta vinta nella pugna.

CAPITOLO III.

Del bene e del male morale. pag. 270.

§. 21. La ragione esercita l'influenza su la volontà anche come legge morale. Secondo alcuni filosofi il nostro ben essere è il principio supremo della legge morale: questa non può comandarci altro, che il nostro ben essere. I nostri doveri sono, secondo questa dottrina, i mezzi per essere felice. L'obbligazione morale consiste nella connessione del piacere, e del dolore colle nostre libere azioni, e nella necessità morale di operare in un certo modo per esser felice.

§. 22. Si espone il sistema di Wolfio su la morale. Il piacere consiste nella percezione intuitiva confusa della perfezione. Il tedio nella percezione intuitiva confusa dell'imperfezione.

§. 23, 24, e 25. Secondo Wolfio il principio che serve a far conoscere le azioni buone, e le azioni male è il seguente: *Fa quelle cose le quali rendono più perfetto il tuo stato, lascia di fare quelle cose, le quali rendono più imperfetto il tuo stato.* Gli usi delle cose

naturali sono i fini di esse, nella sapienza di Dio. L' uomo può determinare le sue azioni libere o per gli stessi fini naturali, o per fini diversi: nel primo caso le sue azioni son buone, nel secondo son cattive. Il fine generale per cui Dio creò l' universo è la manifestazione delle divine perfezioni. Da queste proposizioni, Wolfio deduce i doveri verso degli altri, e verso di Dio.

§. 26. L' uomo, secondo Elvezio, opera necessariamente mosso unicamente dal piacere, o dal dolore fisico. Il rimorso non è altro se non che la previdenza de' dolori fisici, a cui l' azione chiamata delitto ci espone. Antecedentemente alla formazione delle società civili non esiste nè virtù, nè vizio. Quando il legislatore sa formare una legislazione, egli spinge necessariamente il cittadino, a procurare il proprio ben essere procurando il bene generale. Così nasce la virtù. La virtù ed il vizio son dunque l' effetto necessario delle leggi positive, e questi abiti sono limitati alla propria nazione.

§. 27. Vi sono nell' uomo due principi determinati della nostra volontà, la felicità ed il dovere.

§. 28, 29. Vi sono azioni moralmente buone, e moralmente male. Una siffatta distinzione è fondata su la natura dell' uomo. Il sistema elveziano è falso. Vi ha una giustizia ed un' ingiustizia universale, indipendentemente dalle leggi positive.

§. 30. I postulati ed i problemi matematici, e filosofici, esprimono solamente la possibilità di alcune operazioni. Il dovere contiene la necessità di fare, o di non fare. Il dovere sorge nell' interiore dell' uomo, e questa nozione di dovere non può venirci dagli oggetti.

§. 31. Le due massime; sii giusto; sii benefico, son principi primitivi della nostra ragion legislativa.

§. 32. Subordinando il dovere al personale interesse, si distrugge la moralità delle azioni.

CAPITOLO IV.

De' rapporti fra la virtù, e la felicità. pag. 316.

§. 33. Quando l' uomo virtuoso fa il proprio dovere, la percezione piacevole di questo previene, accompagna e segue l' azione.

§. 34. e 35. La massima: *la virtù è premio sufficiente a se stessa*, è contraria all' esperienza.

§. 36. La propria felicità non è, secondo Kant, oggetto della legge morale. L' opinione contraria sembra doversi abbracciare. La pro-

pria felicità può subordinarsi a quella de' nostri simili. Vi sono, in cousegnenza, de' doveri verso di noi stessi, verso degli altri uomini, e verso di Dio.

§. 37, e 38. Si esamina se la morale è fondata sul sentimento, o su la ragione. Hume insegna, che la ragione si limita a presentare allo spirito l' azione colle sue conseguenze, e colle sue relazioni, ma che dopo di ciò appartiene al sentimento il mostrarne la moralità: un sentimento piacevole eccitato dall' aspetto dell'azione la fa riguardare come buona, un sentimento dispiacevole la fa riguardare come mala. Questa dottrina è falsa. La moralità dell' azione suppone il precetto, ed un tal precetto, non può derivare dal sentimento. I precetti morali sono giudizi sintetici, che costituiscono la nostra ragion pratica come legislatrice. In questi giudizi la ragione aggiunge all'azione la nozione del dovere.

§. 39. La virtù merita premio. Il vizio merita pena. Son queste due massime primitive della nostra ragiou pratica. Nella coscienza di esse e de' morali precetti si contiene la coscienza della libertà. Abbiamo indipendentemente da ciò, un sentimento della nostra libertà. Questa consiste nel potere di non volere ciò che si vuole.

§. 40, e 41. Il sentimento della nostra attività nel volere prova, che noi siamo attivi nei nostri voleri. Secondo Leibnizio l' uomo non potrebbe scegliere fra due motivi uguali: lo potrebbe secondo Clarke ed altri filosofi.

§. 42, e 43. I fatalisti pensano che le leggi, i premî e le pene, possono stare insieme colla necessità delle nostre azioni volontarie. L'idea del merito, la quale è, riguardo all' origine, soggettiva suppone la libertà. Nella coscienza dunque di questa massima: *la virtù merita premio, il vizio merita pena*, si contiene la coscienza della libertà. L' immortalità dell' anima è necessaria, acciò la massima enunciata avesse un valore reale.

§. 44, e 45. L' esperienza c' insegna, che le tendenze dell' uomo non sono defraudate dell' oggetto corrispondente. Questa verità prova l' immortalità dell' anima. Sebbene si concedesse la materialità del soggetto pensante, non ne seguirebbe la mortalità di esso.

CAPITOLO V.

Si deducono da' principî esposti, tutti i doveri dell'uomo. pag. 353.

§. 46, 47. Due sono gli oggetti della moral filosofia, uno è di additarci i mezzi per esser virtuosi, l' altro di additarci i mezzi per esser felici. Pel primo oggetto è necessaria la conoscenza de' nostri

doveri. È un fatto, che i principi generali della morale sono noti, ed enunciati a tutti gli uomini dalla voce interna della propria ragion pratica. È un altro fatto, che su di alcune proposizioni morali si disputa da' filosofi. È un terzo fatto, che si sono generalmente introdotti ne' popoli, errori di morale.

§. 48, e 49. La ragion pratica riguardata come legislatrice prende il nome di coscienza; riguardata come calcolatrice del nostro interesse prende nome di *prudenza*. La coscienza può risolversi in un sillogismo, in cui la maggiore è la legge, la minore l' azione o da farsi, o fatta, l' illazione è la proposizione, che enuncia esser l'azione o permessa, o vietata, o doverosa. Il diletto di attenzione a' dettami della coscienza produce l' inavvertenza al delitto, o l' ignoranza, e l' errore. Tutto ciò che si fa contro la coscienza è sempre un male; ma non tutto ciò che si fa secondo la coscienza è sempre bene. La regola de' costumi è la coscienza retta.

§. 50. La confusione dell' utile col giusto, e coll' onesto è una seconda sorgente di errori, riguardanti le nostre azioni de' nostri simili.

§. 51. La stessa confusione è una delle cause dell' incertezza di molti punti di morale. La seconda causa è la complicazione degli oggetti della morale.

§. 52. Il diritto è la libertà di fare ciò che non è contrario alla legge. Vi sono diritti ingeniti, diritti acquistati per fatti legittimi, e diritti venutici per patti. I diritti ingeniti sono, il diritto della propria conservazione, il dritto della propria perfezione o felicità, il diritto di libertà in fare tutto ciò che si giudica condurre alla propria conservazione, e felicità, il diritto di proprietà su di ciò che si acquista legittimamente. Il diritto imperfetto di esser soccorso è pure un diritto ingenito. Il diritto all'altrui stima, meritandola, è pure un diritto ingenito.

§. 53. Il precetto: *non offendere alcuno*, equivale a questo positivo, *serba i diritti*. Questo ha relazione a due specie di doveri, alcuni hanno luogo dopo di aver offeso degli altrui diritti, altri hanno luogo dopo l' acquisto di certi diritti pei patti. La legge: *serba i patti* nasce dall' altra *serba i diritti*. L' errore, ed il dolo invalidano i patti. Si questiona se il timore ingiustamente incusso renda invalide le promesse: Si cerca; se il patto su di cose illecite obbliga a dare il prezzo convenuto.

§. 54, 55. I contratti sono o gratuiti, o di permutazione, la donazione, il commodato, il precario, il mutuo, il mandato, la fidejussione son contratti gratuiti. Colui che riceve un benefizio ha il dovere della gratitudine.

§. 56. Ogni contratto, nel quale non si vuol ricever meno di quello che si dà, nè dar più di quel che si riceve, chiamasi permutatorio. I quattro contratti innominati: *dò acciò facciate*; *fo acciò diate*, sono permutatori: i contratti gratuiti possono cambiarsi in permutatori: si disputa se sia lo stesso del mutuo.

§. 57. Nei contratti permutatori si richiede l'uguaglianza fra ciò che si dà, e ciò che si riceve. Il bisogno di una cosa facile ad esser trasportata ovunque, fece pensare ad un rappresentante del valore delle cose. La facilità del trasporto dell'argento, e dell'oro, la durata, e la bellezza di questi metalli li fecero generalmente adottare per rappresentanti, da ciò ebbe origine la moneta, la quale è ben definita, per un pezzo di metallo di determinato peso e finezza, di un dato nome, che ha un valor numerario, con pubblico impronto, per servire d'istrumento a misurare il valore di tutte le cose, e di tutte le fatiche, le quali sono in commercio.

§. 58. Non si può comprare ad un prezzo convenzionale minore di un giusto prezzo, nè vendere ad un prezzo maggiore.

§. 59. L'uomo ha in se stesso le tendenze, li mezzi e la legge di vivere in società coi simili. Si disputa se il contrarre matrimonio sia un precetto.

§. 60. La società del matrimonio è, per natura permanente, ma non indissolubile. La poliandria è contraria alla legge naturale; ma non già la poligamia. Il regime della famiglia appartiene al maschio. La potestà paterna è limitata sino allo stato adulto de' figli.

§. 61. La tendenza al ben essere spinge l'uomo allo stato di civil società. Questa ha bisogno di un individuo morale, che abbia il diritto di far leggi, e di farle esigere. Un tale individuo è il Sovrano.

§. 62. La sovranità è dotata di tre poteri, del legislativo, del giudiziario, dell'attivo. I due ultimi sono gli elementi del potere esecutivo. Le diverse forme di governo dipendono dalla diversità del soggetto, in cui risiede il potere legislativo. La legge di natura non ha determinato alcuna forma di governo. La forma più antica è la monarchia. I sovrani hanno fra di loro dei doveri, e de' diritti. Quella parte della moral filosofia, che ne tratta chiamasi diritto delle genti.

§. 63, 64. Il culto interno, ed il culto esterno verso di Dio è un dovere naturale. L'ateismo l'idolatria, la superstizione, la bestemmia, son delitti contrari ai più sacri doveri della legge di natura.

CAPITOLO VI.

De' mezzi per esser felice pag. 406.

§. 65. Le regole della prudenza sono le seguenti: un piacere il quale ci priva di un piacere maggiore, è un male. Un piacere, che ci cagiona un dolore più grande è un male. Un dolore, che ci produce un maggiore piacere è un bene. I piaceri possono paragonarsi fra di essi: lo stesso dei dolori. Possono ancora paragonarsi i piaceri coi dolori. La grandezza del piacere, e del dolore si misura dal prodotto della intensità di queste affezioni per la loro durata. Possiam aver misura esatta della durata; ma non già dell'intensità, sebbene in molti casi siam sicuri di un' intensità maggiore nel piacere che nel dolore, o di un' intensità maggiore nel dolore, che nel piacere.

§. 66. La somma de' piaceri in questa vita è maggiore della somma de' dolori.

§. 67. Le cause per le quali l' uomo nella scelta de' beni e de' mali s' inganna, sono: la mancanza di attenzione a tutta le circostanze degli oggetti circa i quali si versa la scelta; la diversa impressione che i mali ci fanno, secondo la minore o maggior lontananza dal futuro in cui si prevadono; l' ignoranza e l' errore su gli effetti che seguono dalle nostre azioni.

§. 68. I piaceri de' sensi son passaggieri. I piaceri che nascono dalla conoscenza della verità, e dalla pratica della virtù son costanti. I piaceri de' sensi colla ripetizione diminuiscono d' intensità. Avviene il contrario nei piaceri cha nascono dalla conoscenza della verità, e dalla pratica della virtù. I primi piaceri possono, per se stessi, esser cagione di dolori sensibili. I secondi non producono giammai per se stessi de' dolori della stessa specie. I primi fuori del caso in cui servono a ristorare le forze dal corpo, e quelle dello spirito, non conducono giammai ad altri piaceri. I secondi possono condurre ad altri piaceri.

§. 69. I rimedi nei mali irreparabili sono la pazienza, la distrazione, la temperanza, la fiducia nella Provvidenza.

§. 70. Per non cadere in preda de' mali, fa d' uopo non operare senza consultare la ragione come coscienza, e poi come prudenza.

§. 71. Per essere felice su questa terra è sufficiente il soddisfare i primitivi bisogni, e l' esercitare le facoltà intellettuali.

§. 72. La coscienza dell' esercizio dalla facoltà intellettuali è un sentimento piacevole. Questo esercizio non solamente produce il pia-

cere della conoscenza del vero e quello dell'invenzione; ma, eziandio il piacere del bello.

§. 73, e 74. Il *bello fisico è un oggetto* composto quale ci desta un complesso di sensazioni piacevoli, che possiamo l' una dall' altra distinguere, e che concorrono tutte a formare nell' anima una modificazione piacevole. Il bello fisico è o semplice, o complesso. Il primo è relativo ad un solo senso, ed è il bello ottico, ed il bello acustico. Il secondo è relativo a più di un senso.

§. 75. L' immaginazione concorre a produrre il piacere del bello fisico, e del bello artificiale. Vi ha negli uomini una diversa sensibilità, la quale consiste nel potere diverso di legare cogli oggetti presenti de' piaceri, o de' dolori passati. Questa diversa sensibilità produce la differenza fra i caratteri degli uomini.

§. 76. Malgrado la differenza delle sensazioni tutti gli uomini in alcune circostanze cercano o fuggono gli stessi oggetti. Tutti negli oggetti composti richiedono, che le parti doppie sieno uguali e simili, che le parti uniche sieno ad un ugual distanza dalle parti doppie. Tutti, nelle opere dell' arte provano piacere nella semplicità de' mezzi che conducono al fine. Vi è dunque un bello fisico, ed artificiale per tutti gli uomini.

§. 77, e 78. Coll' associazione accidentale delle idee si può rendere ragione della varietà del gusto. Vi ha un gusto passivo, un gusto attivo, ed un gusto d' invenzione.

§. 79. Le facoltà di analisi, e di sintesi formano un bello poetico, che non può esser sommesso ai sensi. È un errore il credere, che il bello poetico consiste nell' imitazione perfetta della bella natura. L' uomo ha una mirabile propensione ad animare tutti gli oggetti, che sono inanimati. Da ciò nasce il piacere che si trova nella *prosopopeja*; e nell' udire in poesia il linguaggio che si presta alle cose prive di sensibilità, o di ragione.

§. 80, e 81. Vi è un bello risultante dalla sintesi ideale. Le rappresentazioni degli oggetti brutti possono in conseguenza, esser belli. Il bello delle comparazioni, e delle antitesi è un bello ideale.

§. 82. L' unità sintetica del pensiere, e la tendenza delle diverse parti del pensiere nel modo il più semplice, verso il fine che l'autore ha in veduta, son due regole invariabili del bello delle composizioni letterario.

§. 83 84, 85. La chiarezza, e la precisione del discorso, sono altre due regole invariabili del bello dell' enunciate composizioni. In alcuni casi, per serbar queste regole, si dee ricorrere alla costruzione figurata. Le quattro regole di cui abbiamo parlato ci sem-

brano sufficienti a rendere ragione delle differenti bellezze delle letterarie composizioni. Vi sono quattro specie elementari di bellezza, la fisica, la poetica, l'ideale, e quella di perfezione. Il bello, in generale, consiste in una certa unità nella verità.

§. 86, 87, Il piacere del sublime è diverso del bello. Il primo è un effetto dell'idea di grandezza. La grandezza è o di estensione o di potenza. La potenza, è o fisica, o intellettuale o morale. L'idea di ciascuna di queste grandezze produce il sublime. La dottrina del bello, e del sublime si chiama *estetica*. Per aumentare la somma de' piaceri fa d' uopo, quando non manca il necessario, passar la vita nella conoscenza della verità, nella pratica della virtù, e nel gustare gl'innocenti piaceri del bello.

CAPITOLO VII.

Delle Passioni. pag. 476.

§. 88. Alcuni oggetti ci sono piacevoli, o dispiacevoli per natura; alcuni altri lo sono perchè conformi, o contrari alle nostre passioni. Dugald Stewart distingue le nostre tendenze primitive in appetiti, desideri, ed affezioni. Tutte queste diverse specie di tendenze si possono ridurre alle stesse tendenze da noi enunciate. Quando queste tendenze divengono violenti si chiamano *passioni*.

§. 89. Tutte le passioni sono o amore, o odio. Vi sono passioni secondarie; e queste nascono dall' associazione delle idee.

§. 90. L' impressione del bello, unita alla propensione naturale del sesso diverso produce la passione mista chiamata *amore*. Dall' amore nasce la *gelosia*.

§. 91. Dalla curiosità nasce l' ammirazione. Dall' amor proprio hanno origine l'orgoglio, l'ambizione, l'ira, la vendetta, l'invidia. Dall' amor della gloria viene la vanità. Dall' amor disinteressato degli altri viene la *compassione*.

§. 92. L' amore di famiglia può derivare, secondo Feder, dall' amor proprio, dall' abitudine di convivere, e dalla considerazione del proprio dovere. L' amore de' figli verso il loro padre, oltre le cennate basi, dipende pure dalla conoscenza delle beneficenze dai loro genitori avute. L' amore del padre verso i propri figli, secondo il citato autore, ha le seguenti basi. L' inclinazione generale verso i fanciulli, la similitudine fra il padre, ed il figlio. L' inclinazione a perpetuare la propria esistenza in quella del figlio, l' interesse proprio. Non procede un tale amore secondo lui, da alcun fisico principio. Ma se la similitudine fra il padre ed il fi-

glio può riguardarsi come un principio fisico, la dottrina del citato autore è falsa. L'amor della patria ha, secondo lo stessó le seguenti basi: l'amor proprio, l'associazione delle idee, l'abitudine.

§. 93. Le passioni distraendo l'attenzione da alcuni lati dell'oggetto, ci menano in errore. Le passioni destando l'attenzione, e facendoci intraprendere un esame diligente dell'oggetto, ci menano alla scoverta della verità.

§. 94. Le passioni menano alcune volte ad azioni detestabili. Esse menano alcune volte ad azioni generose, ed utili alla società. Uno stato, in cui l'uomo sia senza passioni; ma operi mosso da' soli desiderî, che hanno per oggetto la conservazione dell'individuo e della specie, è possibile. In un tale stato l'uomo non può esercitare alcuna influenza notabile su i suoi simili; nè farà alcun passo verso il suo moral perfezionamento. L'uomo può avere o una o più passioni. Avendo più passioni, queste possono essere o convergenti o contrarie. Se avrà una sola passione, o pure più passioni convergenti, vi sarà unità nel piano della sua condotta. L'esistenza delle passioni forti è incontrastabile. Senza passioni forti non vi sarà alcuna cosa di grande nelle azioni degli uomini, sia in bene, sia in male.

TEOLOGIA NATURALE.

CAPITOLO I. pag. 497.

Si difende l'esistenza di un Dio creatore dalle obbiezioni degli Atei.

§. 1. Il complesso di tutti i doveri fondati su la natura dell'uomo e di Dio, e prescritti da Dio all'uomo per mezzo dell'umana Ragione, e che si debbono riguardare come comandi divini, è ciò che chiamasi *Religione naturale*. La scienza naturale della Religion naturale appellasi *Teologia naturale*. Vi è questa Teologia naturale.

§. 2. La Teologia naturale contiene due specie di verità, cioè le *teoretiche*, e le *pratiche*.

§. 3. Iddio può manifestarsi all'uomo per mezzo della Ragione, e per mezzo della *Rivelazione*.

§. 4. I dommi fondamentali della Religion naturale si possono ridurre a tre: cioè l'esistenza di un Dio creatore, quella della legge morale, e l'immortalità dell'anima. Gli Atei impugnano la *potenza creatrice* col principio: *niente si fa dal niente*. Nella nozione della creazione del Teismo, il niente non influisce nella produzione degli esseri nè come causa efficiente, nè come causa materiale.

CAPITOLO II.

Si stabilisce l'unità di Dio contro l'obbiezione di coloro, che la negano.

CAPITOLO III.

Si dimostra che il domma della Provvidenza non ripugna alla Libertà.

trina. Tutti i tre questi segni si trovano nella Rivelazione mosaica. Il domma dell' immortalità dell' Anima è un domma fondamentale della Religione Giudaica e della Cristiana.

§. 45. La rivelazione mosaica annunciava dopo Moisè un altro legislatore divino.

§. 46, 47, e 48. Il futuro Messia, pel cui mezzo doveva esegnirsi la vocazione de' Gentili alla vera Religione, fu promesso ad Abramo, ad Isacco, ed a Giacobbe. Quest' ultimo annuncia il tempo della venuta del Messia.

§. 49. Si prova dalla predizione di Giacobbe: *Non auferetur sceptrum de Juda, neque dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium*, che il Messia è venuto, e che egli è il nostro salvatore Gesù Cristo.

§. 50. Le Profezie di Daniele, di Aggeo, e di Malachia provano evidentemente, che il Messia è venuto: e che egli è il nostro Redentore.

CAPITOLO VI.

Si prova particolarmente la divinità del Vangelo e del nuovo Testamento. pag. 576.

§. 51. e 52. La divinità del Cristianesimo può provarsi eziandio indipendentemente da quella del vecchio testamento. La Religione Cristiana si propagò con una rapidità incredibile, non ostante i più forti ostacoli, che si opponevano alla sua propagazione.

§. 53. Si espongono le osservazioni di Condillac su questa propagazione, le quali provano la divinità della Religion Cristiana. Gli Apostoli furono convinti della Divina missione di G. C. 1. perchè videro adempiute le profezie, che lo riguardavano: 2. perchè videro i miracoli da lui operati: 3. perchè videro avverate le profezie pronunciate da G. C. stesso. Gli Apostoli convinti della verità della Religione, che predicavano, convinsero eziandio gli altri per mezzo de' miracoli da loro fatti.

§. 54. L' incredulità della nazione Giudaica non è un' obbiezione valevole contro la verità de' miracoli riferiti nel nuovo Testamento. Questa incredulità fu predetta. I Giudei non negarono i miracoli di Gesù Cristo: ma le illazioni, che da questi miracoli scendevano.

§. 55, e 56. I dommi del vangelo, che la Ragione non può scovrire nè provare soddisfano tutti i bisogni Religiosi dell' uomo.

FINE.







